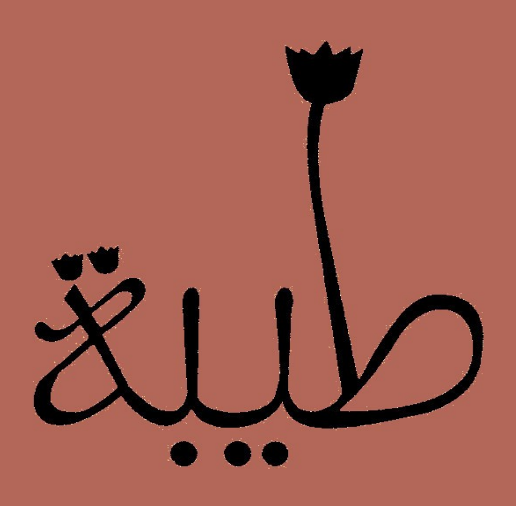


يونية
2006

العدد السابع

الحركة النسائية المصرية المعاصرة الآفاق والتحديات



طيبة

طيبة مجلة نسوية نظرية

العدد السابع - يونيه ٢٠٠٦

رئيستا تحرير هذا العدد

آمال عبد الهادي

منى إبراهيم

هيئة التحرير

نولة درويش

نادية عبد الوهاب

تصميم

أماني أبو زيد

أيمن حسين

طباعة

بروموشن تيم

تليفون: 336 7449

مؤسسة المرأة الجديدة

مؤسسة المرأة الجديدة منظمة نسوية تطوعية تعمل منذ عام 1984. وتسعى لبلورة رؤية نسوية مصرية وعربية من قضايا المجتمع عموماً، وقضايا المرأة خصوصاً، وتدعو لها عبر برامج وأنشطة متنوعة. تسعى المؤسسة لمجتمع ديمقراطي عادل تختفى فيه كافة أشكال التميز ضد المرأة، وتتحقق فيه المساواة في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية بين النساء والرجال. المساواة الفعلية في الواقع وليس مجرد المساواة القانونية رغم أهميتها.

رسالة المؤسسة

- المساهمة في الجهود الرامية لتطوير وتقوية الحركة النسائية المصرية.

- وضع قضية المرأة على جدول أعمال كافة القوى الاجتماعية والسياسية.

- التعاون والتنسيق مع أكبر عدد من المنظمات النسوية المصرية والعربية لصياغة رؤى مشتركة.

- التفاعل مع الحركة النسائية العالمية وتنسيق الجهود حول القضايا المشتركة.

- دعم النساء المهمشات وتمكينهن من خلال توفير المعلومات، وخلق جماعات ضغط، والتوعية.

- دعم الآيات الديمقراطية وإرساء أسس المجتمع المدني.

طيبة

مجلة نسوية نظرية غير دورية

العدد السابع - يونيه ٢٠٠٦

عنوان المؤسسة:

14 ش عبد المنعم سند، متفرع من ش الرشيد

المهندسين

تليفون: 3464901 – 3460898

بريد إلكتروني: nwrc@nwrcegypt.org

الآراء الواردة في هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن رأي مؤسسة المرأة الجديدة

صدر هذا العدد بدعم من مؤسسة نوفيب الهولندية

رقم الإيداع 12138/ 2003

المحتويات

* افتتاحية		3
* الكلمة الافتتاحية للمؤتمر	آمال عبد الهادي	5
* محور العلاقة بين الحركة النسائية والدولة		
* المرأة والديمقراطية	محمد السيد سعيد	7
* الحركة النسائية المصرية: تقييم نقدي	ميرفت حاتم	27
* تعقيب	عماد أبو غازي	40
* النساء والدولة: جدول أعمال للتغيير	أميرة سنبل	44
* الحركة النسائية المصرية والإصلاح السياسي	عمرو عبد الرحمن	70
* محور الاتجاهات الدينية والحركة النسائية		

* النسوية الإسلامية بين إشكاليات الداخل والخارج — أميمة أبو بكر — 87

* الإسلاميون والحركة النسائية الجديدة في مصر — فريدة النقاش — 104

* تعقيب على ورقتي أميمة أبو بكر وفريدة النقاش — نادية عبد الوهاب — 114

* محور الحركة النسائية والاتجاهات السياسية المختلفة

* موقف التيارات الفكرية في مصر من قضية المرأة — أمينة النقاش — 117

* اليسار المصري وقضايا النساء: خطاب بلا هوية — يسري مصطفى — 126

* المرأة في تجربة ثورة يوليو — أمل محمود فايد — 136

* تعقيب على أوراق أمينة النقاش ويسري مصطفى وأمل محمود — أميرة بهى الدين — 147

* محور قضايا مسكوت عنها

* الحركة النسائية والحقوق الجنسية للمرأة المصرية — وصال عفيفي — 151

* محور النساء والحركة العمالية

* الحركة النسائية والحركة العمالية — رحمت رفعت — 174

* محور برنامج للحركة النسائية

* إعادة نظر في العلمانية والأصالة — نادية العلى — 187

* تعقيب — هالة كمال — 210

* محور الأولويات والإشكاليات التي تواجهها الحركة النسائية

* وجهة نظر حول برنامج الحركة النسائية المصرية — أمينة شفيق — 214

* الحركـــة النســـائية في مصـــر مـــا بين الهويـــة الوطنية والهوية النسوية	عزة خليل	224
* الصـــلات المفقـــودة بين الحركـــة النســـائية والاحتياجات الملحة للنساء في مصر	فاطمة خفاجى	267
* تعقيب	فاتن موسى	275

افتتاحية

هذا العدد من طيبة هو عدد خاص تنشر فيه الأوراق التي قدمت لمؤتمر"الحركـة النسـائية المصرية المعاصرة: الآفاق والتحديات" في الفترة 18 ـ 20 ديسمبر 2005, ويحظى هذا العدد بميزة كبيرة يتفـوق بهـا على غالبيـة كتب المـؤتمرات الأخـرى وهي أنـه يقـدم بعض التعقيبـات على الأوراق، وهي في حـد ذاتهـا إسـهامات تـرقي في بعض الأحيـان لمسـتوى كتابة الأوراق، مما يمنح القارئ فرصة أكبر لقراءة نقدية للأوراق.

ولكن يلزم التنويه إلى أن هذا العدد لا يُعد توثيقًا كاملاً لوقائع المؤتمر، فقـد نشـرت ورقـة الدكتورة إصلاح جاد التي قدمتها في المـؤتمر في العـدد السـابق من طيبـة. كمـا أن هيئـة التحرير قد ارتأت تأجيل نشر ورقة الدكتورة هانية الشلقامي وورقـة الـدكتورة هالـة شـكر اللـه إلى العـدد القـادم وذلـك لمناسـبة موضـوعهما بدرجـة أكـبر لمحـور العـدد القـادم وهو"النساء والعمل".

وقد تم تناول الحركة النسائية المصرية، وهي موضوع المؤتمر، في صورة محاور متعددة

قدمت الأوراق في إطارها وهي:

1 - العلاقة بين الحركة النسائية والدولة.

2 – الاتجاهات الدينية والحركة النسائية.

3 – الحركة النسائية والاتجاهات السياسية المختلفة.

4 – النساء والحركة العمالية.

5 – قضايا مسكوت عنها.

6 - برنامج للحركة النسائية.

7 – الأولويات والإشكاليات التي تواجهها الحركة النسائية.

ويتضح من هذا العرض للمحـاور أنهـا تحيـط بكـل مـا تهتم بـه الحركـة النسـائية المصـرية المعاصرة في حاضـرها، بالإضـافة إلى محـاولات جـادة لإصـلاح مسـار الحركـة واسـتطلاع مستقبلها في ضوء معطيات الحاضر.

ويميز هذا العدد جمعه بين كتابات الناشطات والناشـطين والأكاديميـات والأكـاديميين على حد سواء، وهو ما لا تتمتـع بـه الأعـداد الأخـرى من طيبـة ذات الطـابع النظـري البحت في مجملها. وبالطبع، تعطى مشـاركات الناشـطات لهـذا العـدد طابعًـا خاصًـا من حيث مرونـة لغته، التي تجمع بين جميع مستويات الفصحى، وبين مسـتويات مختلفـة للالـتزام بشـروط البحث تتراوح بين الالتزام التام بالشروط الأكاديمية المتعارف عليها وبين التحرر التـام من هذه الشروط والقيود، وما بينهما من درجات مختلفة من الالتزام والتحـرر. ومن ثم ارتـأت هيئة التحرير التمتع بقدر من المرونة يسمح بهذا التنوع ويعطى القارئ/ ـــة صـورة صـادقة للحيوية التي تمتع بها المؤتمر وبالمذاق الخاص التي يتمتع به تقـديم الأوراق أمـام جمهـور وليس قراءتها فقط في غرف مغلقة.

ولكون هذا العدد عددًا مختلفًا كما بيّنا، فلن تتناول هذه الافتتاحية الأوراق المقدمة أو تعلق عليها، كما هو الحال في الأعداد الأخرى، فقد قامت التعقيبـات على الأوراق بهـذه المهمـة خير قيام. ولكننا ندعو قراءنا وقارئاتنا إلى الإسهام بآرائهم/ ن في الحـوار الـثرى الـذي دار

بين أوراق المؤتمر من أجل التوصل لبرنامج عمل للحركة النسائية المصرية يكون شأنه إيجاد حد أدنى من العمل المشترك بين التيارات المختلفة للحركة والتي تجمع من أوراق المؤتمر على وجودها وتعددها.

وأخيرًا نتمنى أن يحوز هذا العدد رضا قراء/ قارئات طيبة وأن يكون من شأنه اجتذاب نوعية أخرى.

الكلمة الافتتاحية للمؤتمر

آمال عبد الهادي

كان هذا المؤتمر حلما يراودنا منذ سنوات عديدة، وإذا كنا نحتفل اليوم معكم بمرور واحد وعشرين عامًا على تشكيل المرأة الجديدة، فإن حلم البرنامج الموحد للحركة النسائية المصرية كان معنا منذ البدايات الأولى، والعدد الثاني من مجلة المرأة الجديدة عام 1986 يناقش هذه المسألة.

شعار مؤتمرنا"حركة نسائية ديموقراطية من أجل الوطن". فهموم النساء وحقوقهن جزء أصيل من هموم الوطن ومن الكفاح من أجل الحرية والديموقراطية لكل أبنائه وبناته. وقضايا الديموقراطية في مصر جزء أصيل أيضًا من كفاح النسويات.. معظم المنظمات النسائية المصرية كانت دائمًا في الصف الأول في الكفاح من أجل الديموقراطية في معارك طويلة ممتدة، من أجل قانون ديموقراطي للمنظمات غير الحكومية، من أجل حرية الشعبين الفلسطيني والعراقي، و"25 مايو" يشهد للجميع، و"الشارع لنا" وما تلاه من مواقف رفضت فيها النساء أن تبتز لأنها نساء وأصرت على النضال كتفا بكتف مع الرجال الشرفاء في هذا الوطن.

لكننا نحتاج أن نجتمع ونفكر معًا وأتمنى أن نستطيع أن نفعل ذلك في الأيام القادمة. لقد حاولنا أن يعكس برنامج المؤتمر تنوع القضايا التي تواجهنا - بقدر ما تسمح به ثلاث أيام – وأن تكون ساحة المؤتمر مجالاً للتفاعل بين مختلف قوى المجتمع المدني، وبين مختلف الرؤى الفكرية والسياسية، وحرصنا أيضًا على أن تعكس أوراق المؤتمر التنوع الموجود بيننا.

أولاً: حاولنا أن نجمع بين الأكاديميين والأكاديميات والناشطين والناشطات بحيث يكون الربط بين الممارسة والفكر موجوداً باستمرار.

ثانيًا: حرصنا على أن ندعوا من لهم وجهة نظر نقدية في الحركة النسائية المصرية، من يستنفرون عقولنا ويلقون علينا الأسئلة الضرورية لمراجعة مسيرتنا. وهو أمر نحتاجه بشدة، وهو ما ستجدونه في معظم المداخلات من أول جلسة حيث يطرح علينا د. محمد السيد سعيد سؤالاً هامًا: ترى هل الديمقراطية مع حقوق النساء؟ هل حقوق النساء مطلب شعبي توافق عليه الجماهير لو حدث استفتاء أم لا؟ وتطرح علينا د. فاطمة خفاجي إشكالية أن الحركة النسائية تهتم بالقضايا الاستراتيجية ولا تبدى نفس الاهتمام بقضايا الحياة اليومية للنساء. كل المداخلات أو غالبية المداخلات تطرح علينا تحديات هامة لكنها تطرحها بمقاربة تهدف لتدعيم العمل النسوي، وإخراج أفضل ما فينا.

ثالثًا: حرصنا على مشاركة الرجال لأنهم عضد ضروري وهام لنا في كفاحنا والحمد لله أن مصر مليئة برجال كثيرين يدعمون حقوق النساء.

رابعًا: حرصنا أيضًا على مشاركة الشباب في المؤتمر، وستجدون أن كاتبات وكتاب الأوراق ينتمون إلى مختلف الفئات العمرية، ونأمل أن يكون المؤتمر بوتقة تتفاعل فيها الخبرة القديمة وحيوية الشباب وإننا نتعشم أن ينجح المؤتمر في نهاية أيامه الثلاثة ونستطيع أن نتقدم ولو خطوات باتجاه برنامج موحد للحركة النسائية المصرية. حركة نسائية ديموقراطية من أجل الوطن.

وأخيرًا.. نريد التأكيد مجددًا على قيمة مهمة هي أهمية الدفاع عن المواقف التي تعتقد كل منا أنها مواقف مبدئية ومهمة، وهي قيمة تبنتها المرأة الجديدة دائمًا وجرؤت على طرحها والتمسك بمواقفها حتى لو اختلف معنا الآخرون، وحتى ولو لم نجد تعضيداً وقتها.

أن يكون لنا موقف واضح أمـر مهم.. والأهم أن نجـرؤ على طرحـه على الجميـع.. هكـذا فقط يمكننا تعرية عيوبنا، هكذا فقـط تنكسـر حـواجز الصـمت أو التواطـؤ.. وهكـذا فقـط يحدث التغيير. لذلك قررنا تكريم عدد النساء المصريات اللائي أخذن مواقف هامـة طـوال حياتهن، أو في المرحلة الراهنة، ونحن نقدم لهن – ونتصور أن نعبر في ذلـك عن كثـير من نساء ورجال هذا البلد - شهادة تقدير لعطـائهن وجـرأتهن وكفـاحهن من أجـل من مواقـف الحق والعدل والمساواة.

المرأة والديموقراطية

محمد السيد سعيد

إلى أي حد يمثل الانتقال إلى الديموقراطية في مصر أو غيرها من الدول العربية بابًا واسعًا لانتصار قضايا المرأة وتأمينا أفضل للنضال من أجل تشريع واحترام حقها في المساواة؟

ينطوى مفهوم الديموقراطية بذاته وفيما يتعلق بقضايا المرأة بصورة خاصة على غموض أصيل. فقد عاش"النظام الديموقراطي" طويلاً في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية بدون التفات يذكر لقضايا المرأة. وظلت الديموقراطية قليلة الحساسية لحقوق المرأة وقتًا طويلاً من الزمن. وبالمقارنة، فقد كانت بعض النظم الشمولية والتسلطية أقرب كثيراً لقضايا المرأة وأكثر انتصارًا لحقها في المساواة. ولكن هل يعني ذلك أن نضال المرأة ذاته محايد تجاه الديموقراطية؟ وهل يقودنا هذا الحكم العام إلى اعتبار الديموقراطية بعيدة عن قضايا المرأة.

لا يمكن مناقشة هذه الأسئلة بصورة سكونية. فبينما تشكل الديموقراطية والشمولية أنظمة سياسية بالمعنى الواسع للكلمة، فإنها تشتمل أيضًا على عمليات وميول تاريخية تنساب في الواقع الاجتماعي والثقافي بصور معقدة وعبر حقب زمنية متتالية. ولكل من هذه العمليات مضاعفات ونتائج معينة تجاه قضايا المرأة. ومن المحتمل أن يبدأ نظام تسلطى أو شمولي ما بموقف أكثر رقيًا من قضايا المرأة، ولكنه يقود موضوعيًا إلى خسارتها للمعركة السياسية والثقافية الضرورية لتشريع واحترام حق المساواة. ويمكننا أن نشهد العكس في عدد كبير من النظم الديموقراطية.

إن بناء نماذج عقلية حول"الجدلية الاجتماعية والثقافية" فيما يتصل بحقوق المرأة هو بكل تأكيد أمر مفيد، بشرط أن نفهم دائمًا العمليات التاريخية ككتاب مفتوح وليس كنظام مغلق بأي حال. وسوف نقدم في هذه الورقة نوعًا من المخطط الذهني الأولى لعلاقة الديموقراطية والتسلطية بقضايا المرأة، كما أننا سنطرح رؤية المتغيرات تؤثر وتتشابك مع الاعتبارات السياسية المحضة لإنتاج خرائط المواقف من قضايا المرأة عمومًا. كما أننا سنطبق ما نتوصل إليه من افتراضات على حالة مجتمعاتنا العربية الإسلامية وخاصة حالة مصر.

أولاً: الديموقراطية والنساء:

لا يمكن إطلاق قوانين عامة على العلاقة بين الديموقراطية وحقوق المرأة حتى في المجال السياسي البحت بدون أن ندخل في الاعتبار التاريخ السياسي والاجتماعي لكل دولة أو نظام ديموقراطي على حدة. ومع ذلك لا يمكن تجنب الانطباع بأن النظام الديموقراطي كان تاريخيًا قليل الحساسية لحقوق النساء، وأيضًا أن الديموقراطيات الغربية حرمت طوال حقبة تاريخية ممتدة فئات محرومة وضعيفة كثيرة بما فيها النساء من حقوقهم المشاركة ومن مزايا المواطنة المتساوية. وتعبر السيدة فرين جينوالا من برلمان جنوب أفريقيا عن هذه الحقيقة بالكلمات المعبرة التالية"إن بذور الديموقراطية كامنة في مبدأ شرعية السلطة في صنع القرارات التي تؤثر على حياة الناس ومجتمعاتهم وبلادهم والتي تتفرع عن الاختيار الذي يقوم به هؤلاء الذين يتأثرون بها. ولقرون عديدة فرضت حدود هذه الشرعية واستبعد كثيرون من عملية صنع الاختيار: العبيد، هؤلاء الذين لم تكن لديهم ملكية أو تعليم رسمي، أو لم يعدوا"متحضرين"، أو الذين لم يشكلوا جزءاً من الثقافة أو الدين السائد في المجتمع، الملونون، هؤلاء الذين شكلوا جماعة عرقية أو

عنصرية خاصة، السكان الأصليون في بلاد تم غزوها وإلحاقها بأسلحة متفوقة، وبصورة ساحقة النساء([1]).

وتكفى نظرة واحدة إلى"كتيب المعلومات" الذي قدمته لجنة الأمم المتحدة المعنية بوضع النساء لمؤتمر بكين وخاصة الجدول التاريخي حول التطور القانوني والمؤسسي للدول وتواجد النساء في البرلمانات الوطنية لاكتشاف ضالة تمثيل المرأة السياسي في الدول"الديموقراطية". وتكشف الأرقام المتاحة للاتحاد البرلماني الدولي عن حقيقة مفارقة للانطباعات الشائعة. فمثلاً تحظى النساء بأكثر من نصف مقاعد"البرلمانات" في اثنين من أكثر الدول فقرًا وتخلفًا هما رواندا وبوروندي، بينما الولايات المتحدة تهبط إلى مقام الدولة الـ 63 في جدول الدول من حيث تمثيل النساء في البرلمان([2]). إن المتوسط العالمي لعدد النساء في البرلمانات لا يزيد عن 13 %، وتزيد هذه النسبة في البلاد الاسكندنافية إلى 35.9% وتهبط إلى قرب الصفر في البلاد العربية ([3]). كما أن التقاليد التاريخية لتمثيل النساء في البلاد الاشتراكية ذات الطابع الشمولي وخاصة الاتحاد السوفيتي السابق كانت أرقى وأعلى بكثير مما كان متاحا للبلاد الديموقراطية الغربية. وقد استمرت هذه التقاليد جزئيًا حتى بعد التحول بعيدًا عن الاشتراكية والشمولية.

وحتى بعد أن تم تعديل موقف الديموقراطيات وخاصة الديموقراطيات الغربية من النساء خلال العقدين الماضيين لا تزال الهوة كبيرة للغاية في التمثيل السياسي للنساء. ولذلك تطالب المنظمات الدولية والحركات النسائية برؤية جديدة تمامًا للعلاقة بين النساء والديموقراطية. ويقول رئيس مؤتمر نيودلهي للاتحاد البرلماني الدولي"إنه إذا كانت السياسة مغروسة في المجتمع وتعكس القيم الإنسانية فإن مناقشاتنا ألقت الضوء بوضوح على أن تنمية الشراكة في السياسة يعتمد على تنمية الشراكة كأسلوب اجتماعي عام. ولهذا يؤكد الاتحاد البرلماني الدولي أن ما يجب تطويره في المجتمعات الديموقراطية هو شيء لا يقل عن عقد اجتماعي جديد يعمل فيه الرجال والنساء على قدم المساواة وبصورة تكاملية بما يؤدي إلى إثراء متبادل لكل منهما انطلاقًا من اختلافهما.. إن الأمر يتعلق بالديموقراطية ذاتها"([4]).

وتؤكد الدراسات العلمية هذا المعنى؛ فتقول إحدى الدراسات الرائدة في بحث العلاقة إن"النساء كانوا دائمًا على هامش الديموقراطية"([5]).

ومع ذلك فلا يمكن عزو هامشية النساء في النظم الديموقراطية إلى مفهوم الديموقراطية ذاتها. فأولاً لا يمكن عزل العلاقة بين الديموقراطية والنساء عن نتائج ومؤثرات النظام الاقتصادي. فقد همش النظام الاقتصاد السياسي للرأسمالية النساء طويلاً ومن ثم حرمهن من القوة اللازمة للنضال من أجل حقوقهن، كما أن الأيديولوجيا المحافظة التي تبنتها الرأسمالية خلال الردح الأطول من عمرها ساهمت بدورها مساهمة أساسية في إطالة أمد التهميش الذي عانت منه النساء ولا يزلن. وتعد الثقافة وفي قلبها الأيديولوجيا السائدة المحددات للعلاقات بين النساء والرجال ومكانة النساء في المجتمع ومن ثم في المجال السياسي والفضاء العام ككل. ومن ناحية ثالثة فلا يمكن إهمال الأبعاد غير الطبقية في التمايز الاجتماعي والسياسي وخاصة التمايزات القائمة على الثقافة والعنصر والمناطق الأصلية والانتماء القومي. وأخيرًا فإن نمط السياسة ذاته لعب دوراً جوهريًا في إطالة أمد التهميش واستمراره.

ويلزمنا تعقد الظاهرة بإلقاء بعض الضوء على العوامل الوسيطة المحددة لموقف النظم الديموقراطية من قضايا النساء وعلاقات الجندر بوجه عام.

فالاقتصاد السياسي يحدد العلاقة بين النساء والرجال ومكانة المرأة في المجال العام من حيث أنه هو المحدد الرئيسي للتكوين الطبقى والأنماط الرئيسية للتنظيم الاجتماعي

وداخلها علاقات الجندر. فالأشكال المحددة من عدم المساواة وتوزيع عبء العمل داخل وخارج الأسرة، والمستويات التعليمية المحققة وأنماط الملكية والعلاقة مع الأرض ورأس المال وأدوات الإنتاج الأخرى وطبيعة ومستوى التكنولوجيا المستخدمة وغيرها من العوامل المحددة اقتصاديا، تعين دور المرأة في المجتمع بالارتباط الحميم مع الأوضاع والمكانات الطبقية التي تحشر فيها النساء أو فلنقل أغلبية النساء، كما تحدد مستويات التمكين التي تحصل عليها النساء في التفاوض الاجتماعي سواء في المجال العام أو الخاص. وقد أبقى النظام الرأسمالي لفترة طويلة على الضعف المتأصل للنساء أو غالبيتهن بالنظر إلى هذه المتغيرات كلها (الحرمان من الملكية، أوقات العمل الطويلة في الأعمال الأبسط التي تخصص للنساء، أعباء العمل المنزلي الطويل فضلاً عن العمل في الخارج، أنماط التطور التكنولوجي التي ظلت عديمة الحساسية للنساء أو محايدة تجاههن... إلخ). ويمكن القول بأن الرأسمالية أنتجت تحيزًا منهجيًا وطبقيًا ضد النساء أكثر من الرجال الأمر الذي ترتبت عليه مضاعفة صعوبات تمثيلهن في الحياة السياسية وفي مؤسسات الدولة والمجتمع. وتشير الدراسات المتاحة إلى أن هذا التمييز التاريخي يعاد إنتاجه في ظل عملية إعادة الهيكلة القائمة للسياسة والاقتصاد معا بتأثير العولمة ([6]). وتؤكد جنيفر روكني أن الوضع الطبقي للنساء وليس نزعة العداء للمرأة هي العائق الأساسي لدخول المرأة للكونجرس الأمريكي والمؤسسات التمثيلية الأخرى. وبتعبير آخر فإن الوضع الطبقي الغالب للنساء في نظام طبقي صارم ونظام سياسي يتطلب إنفاق فيض من الأموال لدخول معترك المنافسات الانتخابية هو المسئول الأول عن الهامشية التي تعاني منها النساء الأمريكيات في النظام الديموقراطي الأمريكي، بالرغم من أن الحصار المضروب حول تمثيل المرأة من النواحي القانونية والمؤسساتية قد انداح كثيرًا بالمقارنة مع عقود قليلة خلت.

الثقافة والأيديولوجيا السائدة تسهم أيضًا إسهامًا كبيرًا ومستقلاً إلى حد ما عن الاعتبارات الاقتصادية السياسية في تهميش المرأة وإدامة أجل الأسرة وعلاقات الجندر البطريركية. ولا أدل على دور الثقافة والأيديولوجيا من حقيقة أن قطاعًا كبيرًا من النساء يمثلن أكثر الفئات رفضًا للتغيير التقدمي في علاقات الجندر وحق المساواة. وتقول سريلاثا باتليلاوا"لقد فشلنا في فهم أن كثيرات من النساء اللائي اكتسبن مكانة في المجال السياسي الرسمي هن من أكثر المدافعات عن الأيديولوجيات الأبوية والمهيمنة والنخبوية والأصولية". وتقول إحدى الناشطات"إن الأيديولوجيات الأبوية تسيطر على القوانين والأعراف والممارسات الاجتماعية.. مما يدعو للتساؤل حول ما إذا كان المجتمع نفسه ديموقراطيًا حتى عندما تكون الدولة كذلك"([7]) وبوجه عام استندت الثقافات والأيديولوجيات المعادية لحقوق المرأة وتمثيلها السياسي على مقولة مركزية ومشتركة بين مختلف النظم الثقافية هي أن الاختلاف البيولوجي للمرأة يجعلها أقل قدرة على التركيز والمشاركة في الشئون السياسية ([8]) وبالمقابل فإن بعض الأيديولوجيات المميزة للحركة النسوية وخاصة تلك التي تؤسس نضالها على سياسات الهوية تفشل في إحداث اختراق بقدر ما تعمق ثقافة الاختلاف ومن ثم التفوق. ويقول ويليام كونواللى"تتأسس الهوية في علاقة مع سلسلة من الاختلاف التي تصبح معرفة اجتماعيًا... وينغرس في هذه العلاقة الضرورية سلسلة ثانية من الميول التي تحتاج هي ذاتها إلى استكشاف والتي تموه على الهويات الراسخة بأشكال ثابتة والتي تعاش ويفكر بها وكأن بنياتها تعبر عن النظام السليم للأشياء. وعندما تتعزز هذه الضغوط، فإن صيانة هوية ما يتطلب تحويل بعض الاختلافات إلى الآخر (وية)، إلى شر، أو إلى متشابهات كثيرة. فالهوية تتطلب الاختلاف حتى تكون، وتحول الاختلافات إلى الأخروية من أجل تأمين التأكيد على الذات"([9]) ولا شك أن الثقافة تتغير وأن الأيديولوجيات التي تبرر الهيمنة والتمييز أو الإخضاع والبطش تتلون بأشكال جديدة كما أن من المحتم أن تضفر بقيم سامية أو عليا تستطيع إبهار المستهدفين بالتمييز أنفسهم. والمشكلة تتمثل في كيفية إيجاد ثقافة تحرير للذات المضطهدة أو المهمشة يكون بوسعها - من وجهة نظر هذه الفئات وخاصة النساء - المحافظة على بعض إن لم يكن كل هذه القيم الغالية التي تتلفع بها الأيديولوجيا المهيمنة. ويمكن تصوير

المشكلة في ظل النظم الديموقراطية بصورة أكثر وضوحًا. فالديموقراطية المؤسسة على قاعدة رأسمالية تمنح كثيراً من النساء بعض القيم من أجل المحافظة على حد أدنى من أسباب القبول بالخضوع للثقافة التمييزية السائدة وخاصة بعد تبرير هذا الخضوع بحيل تخاطب قيمًا عقيمة بالفعل لدى قطاعات واسعة من النساء.

ويلعب نمط السياسة الديموقراطية ذاته دوراً في تأسيس التمييز ضد المرأة وتلوين تهميشها بأشكال وتبريرات وآليات شتى. وقد أشرنا بالفعل إلى حاجة السياسة في المجتمعات الديموقراطية الحديثة إلى إنفاق قدر طائل من المال. ولكن دور المال ومن ثم الطبقة يضاف في الحقيقة إلى طائفة واسعة من الإعاقات الهيكلية. فالسياسات الانتخابية بذاتها تميز تلقائيا ضد النساء بحكم أنها تتطلب إنفاق قدر كبير من الوقت سواءً في بناء الشعبية وتقديم الخدمات وبناء الصورة من خلال وسائل إعلام قليلة الحساسية نحو النساء وقادرة على إعادة إنتاج الأيديولوجيات البطريركية. وتقود هذه العوامل حتى الأحزاب الحاكمة والقوية إلى العزوف عن وضع النساء ضمن قوائمها الانتخابية، وخاصة عندما تشتد المنازعات الانتخابية والسياسية. ولا شك أن نمط السياسات الحزبية وجمود مؤسسات التمثيل والقوانين الانتخابية القائمة غالبًا على مبدأ التمثيل بالأغلبية والتي تسود في معظم المجتمعات الديموقراطية بين أهم الإعاقات الهيكلية التي تؤبد التمييز ضد النساء وتهميشهن. وتتجسد تلك العوامل كلها في بنية الدولة أو طبيعتها ذاتها بغض النظر عن درجة انفتاحها الديموقراطي، مما يشكل حائطًا منيعًا يحول دون تجاوز خطوط التمييز وواقع الهامشية الهيكلية للنساء. ولذلك صارت قضية الدولة باعتبارها أداة إنتاج التمييز والتهميش وفي حالات كثيرة القمع والبطش في مركز الخطاب النسوي على مستوى النظرية والممارسة معًا([10]).

ومع ذلك تبدو الديموقراطية بالنسبة لأكثرية النشطاء من أجل تمكين المرأة أحد أهم أهداف النضال. ولا شك أن هذا الهدف يجعل إعادة تعريف الديموقراطية جانبًا رئيسيًا من النضال النظري. ويبدو أن الارتباط بين الديموقراطية وحقوق النساء صار مقبولاً بصورة عامة بالرغم من رسوخ هذا الإرث التاريخي للديموقراطية. وتقول إحدى الناشطات من أجل حقوق المرأة إن"الديموقراطية هي الطريقة الوحيدة لتحرير النساء من العبودية". وتؤسس المنظمات الدولية للحاجة لإعادة تعريف الديموقراطية. فيقول بيان الاتحاد البرلماني الدولي المعلن في القاهرة في سبتمبر عام 1997 الديموقراطية ذاتها تفترض الشراكة بين الرجال والنساء. وكان نفس الاتحاد قد أعلن في ياوندي أن مفهوم الديموقراطية يكتسب مغزى حقيقيًا وديناميكيًا عندما يتخذ القرار في مجالات السياسة والتشريع الوطني بصورة مشتركة بين النساء والرجال وباهتمام متساو لمصالح وميول نصفى المجتمع"([11]). ولكن المسافة بين إعلان تعريف حساس للجندر للديموقراطية وممارسته بالفعل لا تزال واسعة للغاية حتى في المجتمعات الديموقراطية. أما الصعوبة الأكبر فهي في تثبيت ما يمكن أن تكون القوى الديموقراطية قد حصلت عليه بالفعل من مكاسب جزئية. وهذا هو ما يلزمنا بفهم الجوانب الديناميكية في العلاقة بين الديموقراطية والنساء وخاصة في العالم الثالث والعالم العربي بوجه خاص.

ثانيًا: النساء والانتقال الديموقراطي: نموذج تجريدى:

لماذا تبنت الحركة النسوية مبادئ الديموقراطية بالرغم من أن النظم الديموقراطية فشلت طويلاً في إنصاف النساء؟

لقد أشرنا إلى مقدمات ضرورية للإجابة على سؤال لماذا لم تنصف الديموقراطية النساء لفترة طويلة في التاريخ. فغالبية النساء ينتمين إلى الطبقات الدنيا والوسطى، ولا يملكن موارد كافية للترشيح والمشاركة في المؤسسات التمثيلية، والأعباء الملقاة عليهن كانت وظلت حتى الآن أكبر من الرجال بما لا يترك لهن غير فرص ضئيلة للعمل في المجال

العام، هذا فضلاً عن فشل الأحزاب السياسية ونمط السياسة التقليدية في ترشيح أعداد كافية من النساء على قوائمها السياسية، وهو ما يعود أيضًا إلى استمرار هيمنة ثقافة وأيديولوجيات محافظة تنكر حق النساء في المساواة وقدرتهن على تولى الوظائف التمثيلية العامة وتنمية الحضور في المجال العام. ويبقى أن نشير إلى جانبين إضافيين أولهما بنائي وثانيهما حركي يتعلق بالديناميات التاريخية.

فمن الناحية الفكرية يتسم مفهوم الديموقراطية بغموض أصيل. والواقع أن تعريف الديموقراطية ذاتها مضطرب ومتعدد إلى درجة تؤدى إلى الاختلاط والتشوش. غير أن هناك ثلاثة مستويات للتعريف أو لفهم المصطلح. الأول يتعلق بالمبادئ العامة التي تحكم النظام الديموقراطي. وكانت المقاربة الشائعة لهذه المبادئ مبثوثة في الفكر الدستوري الحديث الذي انطلق من مفهوم العقد الاجتماعي. وقد تطورت هذه المبادئ بفضل المقاربة الحقوقية الأرقى والتي أرست مبادئ أشمل ومعايير أعلى وقواعد أكثر إحكامًا وتفصيلاً. غير أن الدور المتعاظم لهذه المبادئ في تعريف وتطور النظام الديموقراطي قد استغرق وقتًا طويلاً للغاية، قبل أن تحقق الانتصار الأخلاقي والمعنوي. ويصدق ذلك لا بالنسبة لحق المرأة في المساواة فحسب بل بالنسبة لمبدأ المساواة ذاته وفيما يتعلق بالأجناس والقوميات والأديان وغيره من الاعتبارات. لقد نظرت النظم والأحزاب المحافظة للديموقراطية باعتبارها أسلوبًا للإبقاء على مؤسسات قومية بما فيها مؤسسة الأسرة البطريركية والتي استمرت في الجوهر حتى في النظم الديموقراطية الحديثة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. ولعل الحكمة الشائعة تصدق هنا. فالديموقراطية هي النظام الذي يرتكز حول مبدأ الحرية ولكنه أهمل مبدأ المساواة طويلاً. وتأكد تفوق فكرة الحرية بالمعنى الاقتصادي نظراً لتلازم الاقتصاد والسياسة ونظراً لهيمنة النظم الرأسمالية في المجتمعات الديموقراطية. بينما تعلقت الاشتراكية بمبدأ المساواة أكثر من مبدأ الحرية. ولكن بناء الاشتراكية تاريخيًا تم من خلال أنظمة شمولية وإن كانت متعلقة بالحداثة. وكان هذا النموذج الحداثي المتعلق بالمساواة أكثر إبهاراً لشعوب ومجتمعات العالم الثالث نظراً لأن أوجاعها تركزت بسبب الاستعمار على الحرمان من هذا المبدأ في العلاقة بين المستعمِّر والمستعمَّر وفيما بين الهويات القومية المختلفة.

أما المستوى الثاني الذي تسيد تعريف الديموقراطية لفترة طويلة فهو بعدها الإجرائي وخاصة فكرة حكم الأغلبية. وفي ظل هذا المفهوم للديموقراطية تركزت السياسات التقليدية في ترشيح شخصيات قابلة للفوز، ومن المنطقي أن يكون أغلبها من الرجال. كما أن سمو فكرة حكم الأغلبية حجب دور وثقل الأقليات، بما في ذلك المرأة التي تقارنها الدراسات السوسيولوجية والسياسية بوضع الأقليات. وأدى حجب الأهمية الخاصة للمبادئ الحقوقية والديموقراطية في النظم السياسية المعاصرة إلى بقاء النظم والثقافات والقواعد التقليدية بدون تحدٍ حقيقى. فقد ظل من الممكن أن يتحمس أكثر الناس للنظام الديموقراطي حتى لو أنه يتضمن إنكارًا لحقوق أساسية بما فيها حقوق المرأة، دون أن يشعروا بأي تناقض في هذا الحماس. وأخيرًا فإن المستوى الثالث للديموقراطية هي الضمانات الأساسية التي تحول دون احتكار السلطة بمعنى المناصب العامة وأيضًا احتكار طبقة أو جماعة عرقية طائفية أو دينية أو ثقافية.. . إلخ. ولم تبدأ عملية وضع هذه الضمانات والنص عليها في الدساتير والتشريعات أو في القواعد السياسية والدستورية العرفية إلا منذ عقود قليلة أو في بعض الأحيان منذ سنوات قليلة. وحتى في الولايات المتحدة ظل الأفارقة الأمريكيون والسكان الأصليون محرومين من حق الاقتراع العام حتى استقرار تشريعات الحقوق المدنية بدءًا من عام 1964. ومع ذلك تحدث الأمريكيون لقرون وبفخر عن نظامهم"الديموقراطي". إن هذا المفهوم التمييزي بل والعنصري للديموقراطية لم يعد مقبولاً على الإطلاق، ولم يعد من الممكن الحديث عن نظام ديموقراطي يحجب حق المساواة أو يكسل عن تأكيد الحاجة لإدماج جميع المواطنين بغض النظر عن اللون والجنس، بل وبغض النظر عن الجنسية ذاتها. ومع ذلك فإن الإرث

التاريخي لقرون طويلة من التمييز لا يزال يظلل الممارسة السياسية والثقافية حتى في بعض أكثر البلاد تقدمًا.

وفضلاً عن ذلك كله فإن التقاليد الثقافية والتي تبدأ من الأسرة والفرد والجماعة المحلية تختلف اختلافات كبيرة بين شتى البلاد من نفس مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي وتنعكس هذه الاختلافات بالضرورة في المجال السياسي. وهذا هو ما يفسر الهوة الشاسعة التي تفصل بين الدول الاسكندنافية من ناحية والولايات المتحدة من ناحية ثانية. بل وقد تفسر الهوة العجيبة فيما يتعلق بالمشاركة السياسية للمرأة بين بلاد بالغة الفقر مثل دول أفريقيا جنوب الصحراء وبعض البلاد الأكثر ثراءًا في العالم مثل سويسرا وألمانيا. إذ تلعب المرأة دورًا أكبر في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المجموعة الأولى بالمقارنة بالمجموعة الثانية. كما أن تاريخ التمييز والفصل بين الرجال والنساء يعد أحدث في دول أفريقيا جنوب الصحراء بالمقارنة مثلاً بالدول العربية.

هذه هي بعض العوامل المشتركة التي أدت إلى فشل الديموقراطيات التاريخية في إنصاف النساء.

غير أن موقف الديموقراطية من النساء يتحول بصورة ديناميكية ربما أكثر من أي نظام آخر الحديث عن ويهمنا أن نتحدث عن هذا التحول بالذات في العالم الثالث، لأن الانتقال إلى الديموقراطية فيه يعد إنجازًا حديثًا، بالمقارنة بالدول الغربية المتقدمة، وإن كان يستحيل الانتقال الديموقراطي في العالم الثالث بدون أخذ الإرث التاريخي للديموقراطيات المبكرة والمتقدمة في الحساب. ويمكننا أن نصور هذا التحول انطلاقا من نموذج افتراضي أولى يشتمل على ثلاثة مراحل.

المرحلة الأولى يتم فيها الانتقال إلى الديموقراطية. وفي هذه المرحلة يسمو معنى حكم الأغلبية على غيره من معاني ومستويات الممارسة الديموقراطية. والواقع أن المرحلة الأولى من الانتقال تطلق بين عوامل أخرى كل التعصبات الكامنة في الثقافة وربما في الأيديولوجيا المهيمنة بما فيها التعصب ضد النساء. وتزداد شدة هذه الميول التعصبية وخاصة ضد المرأة في بعض الحالات عن حالات أخرى. فالمجتمعات التي تخوض تجربة الانتقال في سياق أزمات اجتماعية واقتصادية حادة، وتلك التي تتجذر فيها الميول التعصبية والتمييزية في الثقافة وفي التفسيرات الشائعة للدين، وتلك التي لم تعرف نمواً كبيرًا للحركات النسوية وذات التراث الثقافي المعادي لعمل المرأة في المجال العام تنطلق فيها الميول التعصبية بدرجة أكبر من غيرها. وتندرج غالبية المجتمعات العربية تحت هذه الفئة من الدول والمجتمعات. وبالمقارنة فالمجتمعات الأفريقية جنوب الصحراء مثلاً لا تعرف تراثًا طويلاً للثقافة المعادية لعمل المرأة أو حضورها في المجال العام، وهي أقل تأثراً بالأيديولوجيات التي تنكر المساواة، ورغم شيوع أزمات اقتصادية واجتماعية مستفحلة بما فيها أزمات البطالة فإن التعصب ضد المرأة بعد أقل حدة. غير أن الفئتين من المجتمعات تعكس عوامل تمييزية وتعصبية متشابهة إلى حد ما. فالكتل الانتخابية الكبيرة والتي عادة ما تصوت في الانتخابات العامة تصويتا كتليا ليست المنتمين للأحزاب السياسية وإنما الأبنية الاجتماعية التقليدية مثل العائلات والعشائر والجماعات الطائفية والثقافة وغيرها من أوعية التنظيم والممارسة السياسية الكوميونية أو الإثنية. وفضلاً عن ذلك فإن التكاليف المالية للانتخابات العامة تميز بالضرورة ضد الفقراء والمهمشين ومن بينهم النساء. وفي أغلب الأحيان يؤدى تعاظم الأزمة الاقتصادية إلى أعباء إضافية على النساء ويشغلهن عن المشاركة في المؤسسات التمثيلية وفي المجال السياسي بوجه عام. كما أن البطالة المرتفعة عادة ما تؤدي إلى صعود ميول معادية لعمل المرأة عمومًا والتمييز لصالح الرجال في التوظيف وهو ما ينعكس على الحضور السياسي للنساء. والواقع أن إطلاق الميول التعصبية في هذه المرحلة يحجب هذا الحضور حتى في ظل مستويات عالية من التعليم والتصنيع والتطور الاقتصادي. ولا أدل على ذلك من انهيار

نسـب تمثيـل النسـاء في الهياكـل السياسـية في أوربـا الشـرقية بعـد ثـورة 1989 الديموقراطية ([12]).

أمـا في المرحلـة الثانيـة، فـإن التركـيز ينتقـل من إجـراءات الديموقراطيـة بمـا فيهـا من عمليـات انتخابيـة وسياسـية بيروقراطيـة إلى المبـادئ الأساسـية وخاصـة المعـايير والقيم الحديثة للديموقراطية بالمقارنة بإجراءاتها الشكلية. وتعكس مؤسسات قيادية معينـة هـذه المبادئ وعلى رأسها النظام القضائي والحركـات الاجتماعيـة بمـا فيهـا الحركـات النسـوية ذاتها فضلاً عن الهياكل المدنية الحديثـة والأحـزاب التقدميـة. وبوجـه خـاص تبـدأ الحركـات النسائية في التغلب على الارتباك والتمزقـات الـتي قـد تعـاني منهـا بشـدة بسـبب انطلاق التعصب في المرحلة

الأولى، كما تتمكن من التغلب على المشكلات التقليدية التي تعاني منها مثل ضعف قاعدة الموارد وضآلة قاعدة النشطاء التطوعيين، والعزلة في المجـال المـدني والسياسـي. كمـا تنتج الميـول التعصـبية ردود أفعـال قويـة توقـظ ملايين من النسـاء على الإفلاس الأخلاقي للأيديولوجيات التعصبية والثقافات المتقادمة حيثما تشتمل على هذه الميول التعصبية. كما أن الديموقراطيـة تتميـز عن كافـة النظم السياسـية البديلـة بتوفيرهـا لأدوات الممارسـة السياسية الحرة والتي تمكن من النضـال المباشـر – حـتى في ظـروف التميـيز الهيكلي – ضد الشروط والظروف المجحفة بحقهن في المساواة أو في الحضور السياسي المباشر. وإضافة لذلك فإنه"بالرغم من العيوب الواضـحة في الـديموقراطيات الأولى والراهنـة، في الأزمـات الاقتصـادية والحـروب الأهليـة والحـروب بين الأمم والمحن الأخـرى للـزمن فـإن الديموقراطيات أظهرت قدرًا متناميًا على التأقلم والقوة وأصالة الممارسة الديموقراطية([13]). ومن ناحيـة أخـرى فـإن الجـدل الاجتمـاعي الـذي تطلقـه النظم الديموقراطيـة يمكن النساء من استثمار الاستقطابات والتوازنات السياسية لصالح قضاياها. ولكن تواجه النساء والحركات النسوية في نفس الوقت مشاكل جمة، عادة ما تتمثل في التناقضـات الداخليـة بين شـتى تيـارات العمـل النسـوى، وأسـبقية الانتمـاءات السياسـية والإثنيـة على الانتمـاء النسوى المشترك في المجال السياسي خلال هذه المرحلـة، فضـلاً عن قلـة الخـبرات في التعامل مع المجال السياسـي والتشـريعي بوجـه عـام. ومن هنـا تبـدأ النسـاء في اقتحـام المجال السياسي بشكل أفضل ومن خلال الهياكـل المدنيـة أولاً والحزبيـة ثانيًـا، وقـد يبـدأ بندول التوازن في العودة للعمل في صالح قضايا النساء. ولكن يستمر العمل النسائي أقل ثقلاً من أن يفرض تغيرات شاملة في الفضاء السياسي.

وبوسـعنا أن نفـترض المـرور إلى مرحلـة ثالثـة لم تنجزهـا بعـد سـوى حفنـة من الـدول الديموقراطية وخاصة في شمال أوربـا وبدرجـة أقـل في كنـدا. وخلال هـذه المرحلـة تبـدأ الحركات النسائية في اكتساب صلابة وولاء أكـبر وأوسـع بين جمـاهير النسـاء بغض النظـر ولو جزئيًا عن الانتماءات الحزبية بل وربمـا على انقسـامات الهويـة الأخـرى مثـل الطائفـة والثقافة والمنطقة والعشيرة والقبيلة وغيرها. بل وتبـدأ الأحـزاب السياسـية في خطب ود النسـاء. وقـد يبـدأ انفضـاض واسـع من جـانب النسـاء عن الأحـزاب المحافظـة العلمانيـة والدينيـة لصـالح هيكليـة للممارسـة السياسـية تقـوم جزئيـا على النـوع وليس الأحـزاب أو الانتماءات الأيديولوجية العامة. بل ويتشجع المجتمع على الأخذ باسـتراتيجيات جديـدة غـير محافظة للتقدم وفلسفة جديدة للسياسات العامة. بل وقد يرتفع منحنى التعلم حـتى لـدى القوى المحافظة مع تجربـة وفشـل السياسـات والـرؤى القديمـة والتقليديـة. ومـع نضـوج التنظيمـات النسـائية وتوظيفهـا للحريـات العامـة في توسـيع وتعميـق دعوتهـا السياسـية والمدنية يتحقق عائد جماهيري أفضل بما في ذلك إمكانية تحقيق انتصارات انتخابيـة. ومن ناحيـة أخـرى فـإن رسـوخ النظـام الـديموقراطي وتخطيـه للأزمـات الثقافيـة والاجتماعيـة والسياسية الملازمـة لنشـأته الأولى يقـود قطاعـات متزايـدة من المجتمـع السياسـي إلى المطالبة بل والممارسة الفعلية لنمط جديد من السياسـة. وقـد تنتقـل وظـائف وفعاليـات كثيرة من النطاق التشريعي للدولة إلى المجـال المـدني والتعـاوني حيث تلعب التوافقـات

على المستوى المحلى والقطاعي دوراً أكبر وأثقل في تحريك المجتمع إلى مسارات جديدة وغير مألوفة ثقافيًا في النمط القديم من السياسة بما في ذلك السياسة الديموقراطية. وبذلك تتفتح الحركات النسوية على احتمالات جديدة للنصر. ويمكن القول بأن ديناميكية الحياة الديموقراطية تتخذ منحنى جديدًا حيث تشتد أزمة النمط التقليدي والبيروقراطي للسياسة ويتعاظم الطلب على نمط جديد للسياسة الديموقراطية بحيث يتغير معنى الديموقراطية ذاته، فلا تكتفى بالأطر التمثيلية ويتسع الفضاء العام والسياسي لاستقبال فعاليات وأوعية جماعية جديدة للفعل الاجتماعي والثقافي والسياسي.

وتظهر أرقام الاتحاد البرلماني انفجارًا كبيرًا في تمثيل النساء في هذه المرحلة الثالثة بتأثير بروز نمط جديد للسياسة في الدول الديموقراطية، بل وربما في العالم كله.

إن الانتقال من النظم الشمولية والتسلطية يشتمل على انخفاض واضح في تمثيل النساء (حالة أوروبا الشرقية)، وزيادة التمثيل بنسبة كبيرة بعد التوصل إلى نمط جديد من السياسة الديموقراطية سواءً في الدول المتقدمة (حالة اسكندنافيا) أو الفقيرة والمتخلفة (حالة أفريقيا).

غير أن الانتقال إلى نمط جديد من السياسة في سياق نضوج مفهوم وممارسات الديموقراطية ينهض أساسًا على بزوغ ودور نمط جديد من الناشطية النسوية تنتقل فيه الممارسة من الاهتمام الصرف بقضايا التنمية إلى العمل على تعبئة النساء في المجال السياسي، مما يؤدي إلى تثبيت وتنمية حضور المرأة في هذا المجال مما ينعكس على عملية التمثيل.

وبطبيعة الحال يمكن الاعتراض على هذا النموذج من زوايا متعددة. فأولاً لا يوجد في التاريخ الحقيقي نمو خطى أو تقدمي بالضرورة من مرحلة إلى مرحلة أعلى. فقد تعصف الأزمات بالنظام الديموقراطي في البداية. وقد تتفجر أزمات اقتصادية وسياسية بل وثقافية في أية مرحلة بما يقود المجتمع إلى ردود فعل نكوصية أو رجعية من حيث الأجندة الاجتماعية. وفي الولايات المتحدة على سبيل المثال انتصر رد الفعل الأصولي عاصفا بكثير من الإنجازات التي تحققت في عقد الستينيات، وفرض من جديد أجندة اجتماعية رجعية ومعادية لحقوق المرأة. ومن ناحية أخرى فإن كل مرحلة قد تشهد اتجاهات متناقضة لا ينجح المجتمع في حسمها وتظل تصاحبه عبر حقب زمنية طويلة. ويتعاظم هذا الاحتمال بالذات في دول العالم الثالث وعلى رأسها الدول العربية الإسلامية بسبب الامتداد الزمني الخارق لأزمة احتجاز ديموقراطي وردة ثقافية وصعوبات اقتصادية واجتماعية وانتشار مذهل للأيديولوجيات الأصولية.

إذن فالنموذج الذي نتحدث عنه افتراضي بحت. وقد يتحقق أو لا يتحقق على الإطلاق. ولكنه ذلك يظل مفتاحًا لإدراك تفوق الديموقراطية على غيرها من النظم على المدى الطويل، فحتى عندما يأخذ النظام التسلطي أو الشمولي بأيديولوجيا حداثية مناصرة للمرأة وللتحديث الاقتصادي والاجتماعي بما في ذلك مبدأ المساواة فإن إنجازه يظل سطحيًا إلى حد كبير لأنه يفرض على المجتمع من أعلى، والتمسك بهذا النوع من الإنجازات يتجاهل الحاجة لتأسيس ثقافي وسياسي للحقوق الأساسية على المستوى المجتمعي. كما أن هذا النموذج عادة ما يجلب رد فعل مضاد للنزعات التقدمية والحداثية أسوأ مما تجلبه الصعوبات الاعتيادية في مجتمع ديموقراطي. فالأيديولوجيا الأصولية في الولايات المتحدة لا تنازع مبدأ المساواة في الواقع وإنما تنازع نمط الأسرة التي ظهر في أعقاب الثورة الثقافية التي اندلعت مع ثورة الشباب والنساء والأقليات فيما يعرف بحركة الحقوق المدنية وحركة مناهضة الحرب والحركة النسوية منذ منتصف الستينيات. وفوق ذلك يظل الإنجاز الحداثي والمساواتي سطحيًا أو حتى مسرحيًا ومشهديًا في ظل النظم التسلطية والشمولية بوجه عام وفي العالم الثالث والعالم العربي بوجه خاص. ولا يمكن

مقارنـة معركـة ديموقراطيـة حقـة لتنظيم النسـاء للنضـال من أجـل الحـق في المسـاواة والحضور السياسي بمكاسب جاءت من أعلى وبصورة"أبويـة" عـبر زعيم أو نظـام حـداثي اجتماعيًا وإن كان تسلطيًا أو شمولياً في الميدان السياسي.

ثالثًا: النساء والانتقال الديموقراطي في العالم العربي

يعاني العالم العربي كلـه تقريبًـا من أزمـة احتجـاز ديمـوقراطي ممتـد وظـاهر بكـل آلامـه منتصف وتضاعيفه منذ منتصف السبعينيات على الأقـل. ومـع ذلـك فـإن النضـال من أجـل الديموقراطية والإصلاحات السياسـية والدسـتورية يشـكل منـذ ذلـك الـوقت بـؤرة الحيـاة السياسـية في معظم الـدول العربيـة. وفي سـياق هـذا النضـال تغـيرت الحيـاة السياسـية والثقافية العربية بدرجات متفاوتة من القوة والعمق.

وبوجـه عـام تنقسـم البلاد العربيـة إلى ثلاثـة فئـات أساسـية. الأولى تشـهد اسـتمرار نظم الحكم التسلطية التقليدية والحديثة بدون تغير يذكر حتى الآن، مثل سوريا وليبيا والمملكـة السعودية مع غالبية دول الخليج. أما الفئة الثانية وهي الـتي تعـدها"التيـار الرئيسـي" لأنهـا الأكبر عددًا ومن حيث عدد السكان والمساهمة في الحياة السياسية والثقافية العربية فقد شهدت تأسيس نموذج التعددية المقيدة. فيتم الاعـتراف بالتعدديـة السياسـية والـتي تأخـذ بالنمط الحزبي أو أنماط بديلة (مثل حالـة الكـويت)، فضـلاً عن انتخابـات دوريـة على كـل المسـتويات وإن كـانت من نمـط الانتخابـات التسـلطية من حيث اسـتمرار إغلاق الطريـق على عـبر تـداول السـلطة، مـع الاعـتراف والتقـنين الجـزئي لحريـة التعبـير، وغيرهـا من الحريات العامة مع استمرار ترسانة من القوانين المقيدة للحريات. أمـا الفئـة الثالثـة فهي تلك التي تحركت بصورة أقوى على طريـق الإصـلاحات الديموقراطيـة، وهي تكـاد تقتصـر في الـوقت الـراهن على حالـة المغـرب الـتي أنجـزت فتحًـا ولـو محـدوداً لقنـوات تـداول السلطة انتخابات تتسم بقدر أكـبر بكثـير من النزاهـة عمـا يتم في البلاد العربيـة الأخـرى. ولكن هناك عدة بلاد عربية مرشحة للانتقال الديموقراطي ولو عبر عملية تدرجيـة وخاصـة الجزائر ومصر والسودان واليمن (وربما العراق التي تمثـل حالـة خاصـة بسـبب الاحتلال). لقد عاشت هـذه البلاد خلال السـنوات القليلـة الأخـيرة حالـة حـراك قويـة تجعـل الانتقـال الديموقراطي ممكنًا ولو بالمعنى الشكلي للكلمة.

وهذه الإمكانيـة هي الـتي تحتم مناقشـة العلاقـة بين النسـاء والانتقـال الـديموقراطي في العالم العربي. ففي المرحلة الأولى للانتقال تطلق الميول التعصبية كما أكدنا في النمـوذج التجريدي الذي شـرحناه في القسـم السـابق. كمـا أن أداء النسـاء اللائي تختـارهن النظم التسـلطية يعـد بائسـاً بـالنظر إلى عـدم اسـتنادهن إلى تـاريخ من العمـل النضـالي وإلى منظمات نسائية قوية فضلاً عن سيادة السياسات التسلطية بوجه عام([14]).

وبكل أسف فإن أحد أهم الميول التعصبية المعادية للمرأة ترتبـط على نحـو وثيـق بإسـاءة تفسـير التعليمـات الدينيـة على يـد كـثرة من المشـتغلين بـالتعليم والخطابـة الدينيـة في المساجد. يقول الفقيه والعالم فاروق حسن إن"التاريخ أقام مفارقة. احتكر رجال دين ذوو تعليم بسيط الحقيقة الدينية طـوال قـرون، ومن ناحيـة حشـر رجـال الـدين هـؤلاء شـبكة جنونية من الخرافات والأفكار المتطرفة. ومن ناحية أخرى استخدموا هذه الشـبكة كغطـاء مرن للملاءمة والسلطة السياسية"([15]).

غير أن رجال الـدين التقليـديين لم يمثلـوا في الحقيقـة مشـكلة كـبرى أمـام إرادة زعمـاء ونظم سياسية حداثية وإن تسلطية. والواقع أنهم لم يشـكلوا بالضـرورة أيضًـا تحـديًا كبـيرًا أمام الدولة الديموقراطية إلا حيثما صاروا جزءاً من دعـوة أصـولية تهـاجم الدولـة الحديثـة باسم الشرعية الدينية وتستهدف تطبيق صورة مشوهة عن هذه الشرعية. وما يحـدث في العـالم العـربي والإسـلامي خلال ربـع القـرن الماضـي يحـدث أيضًـا في الـديموقراطيات

القديمـــة والحديثـــة على الســـواء في شـــتى النظم الثقافيـــة الأخـــرى. تقـــول ميشـــيل سوينسن"إن الأصوليين الذين خاضوا الصراع ضد الحداثة لأكثر من قـرن حـاولوا الاسـتيلاء على النصوص الدينية المقدسة وقراءتها كتعـاليم تسـتهدف تحطيم أعـدائهم السياسـيين.. وهم الآن يوجهـون جـام سـخطهم ضـد الـديموقراطيين"الكفـرة" وأنصـار قضـية النسـاء والأنسانويين وضـد المسـيحيين من التيـار الرئيسـي وضـد الأديـان الأخـرى"([16]). وفي كـل النظم الثقافية تقريبًا يحيط بالتيـارات الأصـولية مـركب أو تجمـع عملاق للمصـالح والـرؤى المعاديـة لحقـوق المـرأة وللحركـة النسـوية وكافـة الحركـات الهادفـة إلى اسـتقرار حـق المساواة والحرية والحقوق الأخرى للإنسان والمواطن.

ويخوض الأصوليون الإسلاميون في كل مكان تقريبًا نفس المعركة ضد الحركات النسـائية. وحتى بعد أن يكونوا قد اقتربوا من فهم الضرورة المبدئيـة للانتقـال الـديمقراطي والدولـة المدنية فإن معركتهم ضد حقوق المرأة في التمثيل السياسي تظل حامية الـوطيس. وفي أغلب الدول العربية يشكل أنصار الإسلام السياسي المتشدد غالبية من المعارضـين. وثبت أن بوسع هذا التيـار أن يحـرز انتصـارات انتخابيـة كـبرى في المراحـل الأولى من الانتقـال الديموقراطي وأن يوظفوا هذه الانتصارات لوقف نمـو حركـة المـرأة وتمثيلهـا السياسـي. ففي الجزائر عارضت الحركات النسائية بفزع استمرار الانتخابات التي كانت بـدأت بنهايـة عام 1991 وانتصرت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ خوفًا من العصف بحقـوق النسـاء الـتي كان نظام جبهة التحرير قد اعترف بها كتعبير عن التقدير لدور المرأة في التحرير([17]), في الكويت، أفشلت التيارات الإسلامية لفترة طويلة كافة المبـادرات التشـريعية لمنح المـرأة حق التصويت في الانتخابات العامة. وفي العراق تراجعت حقوق المرأة بصورة فظيعة في الدستور الجديد والتشـريعات بنفس الطريقـة الـتي شـهدناها في الكـويت وبلاد أخـرى أي بتوظيـف الحجج الشـرعية وتعبئـة العـداء للمسـاواة والمـرأة بصـورة عامـة، بـالرغم من الحماس الظاهري للديموقراطية بعـد سـقوط نظـام صـدام حسـين وقـامت قـوات الغـزو الأمريكي بدعاية واسعة حـول تحويـل العـراق إلى"نمـوذج رائـد للديموقراطيـة في العـالم العربي". وفي عمان لم تفز سوى سيدتين بمقاعد في المجلس الاستشـاري في انتخابـات عـام 2000. ولم تفـز أيـة سـيدة في انتخابـات المجلس البلـدي المركـزي في قطـر عـام 1999، ثم فـازت مرشـحة واحـدة في انتخابـات عـام 2003. وفي البحـرين رشـحت 31 سيدة أنفسـهن في المجلس البلـدي ولم تفـز حـتى واحـدة منهن عـام 2002، ولم تنتخب سـيدة واحـدة في انتخابـات عـام البرلمـان في نفس العـام، بـالرغم من منح النسـاء حـق التصـويت([18]). بـالرغم من تقـدم سـتة للترشـح، وحـتى في مصـر أسـفرت أول انتخابـات برلمانية بعد إطلاق الحراك السياسي الواسع الذي قادته حركات الإصلاح – عـام 2005 – عن نجاح أربع نساء فقط، بسـبب فشـل الأحـزاب الكـبرى وعلى رأسـها الحـزب الوطـني الديموقراطي الحاكم في وضع النسـاء على قوائمهـا الانتخابيـة. وتـدل كـل هـذه التجـارب الأحدث على ما ندعيه من أن المراحـل الأولى من الانتقـال الـديموقراطي تطلـق عوامـل التعصب ضد المرأة بأكثر مما تطلق القوى المناصرة لحق المرأة في المساواة وإنهاء كـل صور التمييز ضد النساء.

يعـني ذلـك أن المرحلـة الراهنـة من الانتقـال الـديموقراطي تشـهد ميلاً عامًـا نحـو تراجـع التمثيـل السياسـي للنسـاء في المؤسسـات النيابيـة. وقـد يـترافق مـع ذلـك نكسـات في المشهد التشريعي والاجتماعي بالنسبة للنساء. وغالبًا ما تشارك نسبة يعتد بها من النســاء في الدفع نحو هذا المشهد، كما أشرنا من قبل.

غير أن التقدم على طريق الانتقال الديموقراطي أو مجرد ثباته لفـترة معقولـة من الـزمن أمام الأزمات السياسية والهجوم المضاد الذي تشنه القوى التسلطية والشمولية يقـود إلى تحسن واضح لمستوى الحضور السياسـي للنسـاء. وقـد شـهدنا ذلـك بالفعـل في الكـويت حيث تم الاعتراف بحق النساء في التصويت ([19]). أما أفضل مستويات التقدم في التمثيـل والحضور السياسي للنساء فتتحقق في المغرب التي تعد أكثر الـدول العربيـة تقـدما على

صعيد الديموقراطية، وهو أيضًا البلد العربي الذي نضجت فيه حركة نسوية قوية نسبيًا، بفضل النضال الطويل للنساء والطبقة العاملة والمثقفين التقدميين. وقد انعكس النضج والقوة النسبيان للحركة النسوية حتى على التيارات الرئيسية للإسلام السياسي التي تقترب من الاعتراف بحقوق المرأة أكثر من نظيراتها في أي بلد عربي آخر.

وفي مصر تحقق بعض التقدم في تمثيل النساء ولو عن طريق ضرب نماذج للنجاح الانتخابي لعدد محدود للغاية من السيدات في انتخابات عام 2005. وأهمية هذه النماذج تكمن في أن هؤلاء السيدات لم يتمتعن بتأييد أي حزب أو عائلة كبيرة بالرغم من مؤشرات التخلف الأشد التي عانين منها في أوساطهن الريفية، وإنما نجحن في منافسة انتخابية ضارية بفضل تاريخ طويل من العمل المدني والاجتماعي، كما بفضل الإرادة الحديدية التي تمتعن بها.

ولكن وجود بوادر مبكرة لإمكانية حدوث انقلاب في اتجاهات تمثيل وحضور المرأة العربية في الميدان السياسي بعد مرحلة أولى من الانتقال الديموقراطي لا يعني التقليل من التحديات الكبيرة التي تواجههن حتى في هذه المرحلة. وفي مقدمة هذه التحديات تأتي قضية الوعى المنخفض للنساء أنفسهن بإمكانية انتزاع حقوقهن السياسية والاجتماعية دون التضحية بالضرورة بالأمن والرفاه الشخصي في عائلة سعيدة والانتماء إلى جماعة إنسانية منسجمة وقادرة على النضال المشترك ضد الفقر وضروب التمييز والقهر سواء الذي يتقمص سلطة الدين أو الأيديولوجيات التقليدية والرجعية الأخرى ([20]).

خاتمة:

لم تصنع النظم الديموقراطية شرعيات مبكرة لتمكين النساء سياسيًا، بل كان الأمر العكس، حيث طال القمع السياسي النساء لعقود بل وقرون أحيانًا. ولا زالت حتى أكثر المجتمعات ديموقراطية تواجه تحدى التمثيل العادل للنساء في المجال السياسي. وقد أدى ذلك في بعض الأحيان إلى صدور تشريعات تحت الأحزاب على ترشيح حد أدنى من النساء إلى جانب الرجال على قوائمها الانتخابية، من أجل ضمان تمثيل النساء تمثيلاً عادلاً.

ويزداد الإجحاف بالحقوق السياسية والتمثيلية للنساء في الدول الفقيرة الأقل تطوراً وخاصة الدول العربية والإسلامية التي تشهد بالإضافة إلى الظلم الشامل الموروث للمرأة نمو حركات أصولية وأيديولوجيات تقليدية معادية لحق النساء في المساواة. وتعكس المرحلة الأولى من الانتقال الديموقراطي تحيزات القوى الصاعدة في المجتمع السياسي بتأثير سلسلة لا تنتهي من أزمات الاحتجاز السياسي والاجتماعي. ومع ذلك تظل الديموقراطية نظامًا متفوقًا حتى بالمقارنة بالنظم التسلطية والشعبوية والشمولية التي أخذت على عاتقها تحديث العلاقات الاجتماعية والاعتراف بحقوق المرأة أو بعضها على الأقل، وذلك لأن هذا الاعتراف تم من أعلى ودون أن تتمثله القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع الاجتماعي. وتتعاظم المشكلة بسبب ما تعانيه هذه المجتمعات وخاصة المجتمعات العربية الإسلامية التي تواجه أزمات هوية وصراعات سياسية تشعرها بالاستهداف والإهانة والتبعية في النظام الدولي، وكثيرًا ما تفسر رغبة الأنظمة الحداثية التسلطية في الاعتراف بحقوق المرأة وكأنها نوع من التبعية العمياء للغرب وليس توقا للانطلاق إلى التقدم الاجتماعي، ولكن أسوأ ما تفعله النظم التسلطية والشمولية فهي مصادرة حق العمل المنظم لكافة القوى الاجتماعية ومن بينها المرأة، ورغم المخاطرة بحكم قيمي في هذا السياق، فإن هذا الكاتب يرى أن من الأفضل لقضية المرأة أن تخوض نضالاً ممتدًا لكسب معركة الاعتراف السياسي والاجتماعي من أدنى عن أن تحصل على حقوق اسمية من أعلى دون أن تتم عملية تغير ثقافي وسياسي تثبت هذه الحقوق في عقول الناس وفي الساحة السياسية.

ومع ذلك تبدو المشكلة الأعمق هي أن قضية الحق في المساواة واقتلاع كل صور التميـيز ضد المرأة تتسم بقدر كبير من الممانعة والعناد، وقد تستغرق وقتًا زمنيًا طويلاً للغاية حتى في الديموقراطيات الناضجة. وتبدو المشكلة كما يلي. إن كسب المعركة السياسية عن طريق مبدأ حكم الأغلبية ومن ثم السياسات الانتخابية يبدو متعذرًا(21).

ويلقى هذا الواقع ظلالاً كثيفة من الشك حول استراتيجية التمثيل السياسي للمرأة من خلال السياسات الانتخابية التقليدية. ولهذا السبب يطور الفكر التقدمي تصوراً بديلاً عن مفهوم وعمل النظام الديموقراطي. وبادر أنتوني جيدنز بطرح مفهوم الديموقراطية التداولية، وبادر لاكلاو وموفي بطرح مفهوم الديموقراطية التعددية بما يوسع مفهوم الممارسة السياسية لتشمل الأقليات والنساء وجماعات الهوية المستقلة(22).

ولا شك أننا نحتاج في مصر والعالم العربي إلى تطوير استراتيجية خاصة تناسب ظروف ومستوى تطور الجماعة السياسية والثقافية الوطنية والإقليمية. وقد يكون هذا هو أكثر القضايا إثارة بالنسبة لمستقبل الحركة النسائية.

الهوامش:

(1) Hon. Frene Ginwala. Women in Parliament: beyond numbers, IDEA Institute, April 1998, updated 2002.

(2) IPU. Women in Politics. http://ipu.org/wmn-e/studies.htm.

(3) International Women Democracy Center. Fact Sheet' Women political participation'. IDEA website

(4) IPU. New Delhi Declaration (new Delhi, 1997).

(5) Heidi Hudson. Gender, Development and Democracy. http://www.Iss.co.za/Pubs/ Monograph/no 27/ gender response.html.

(6) Jane Johnson. Some Consequences of Economic and Political Restructuring and Re-adjustment. Social Politics Number 3. Spring 1996. And, Leo Panitch"Globalization Begins (and Ends) at Home: Bringing the state back In"> in Marjorie Griffin and Stephen Mcbride (eds). Global Turbulence: social Activists' and State Responses to Globalization. Burlington. VT: Ashgate, 2003.

(7) Kumari Jayawardene. Democracy and Women's Rights. Awakened Women Magazine. November 6, 2005

(8) Stanford Encyclopedia of Philosoh. Identity Politics. Http://plato. Stanford.edu/ identitypolitics. And, Bell Hooks. Yearning: Race, Gender and Cultural Politics Boston, South End press. 1990.

(9) William Commoly Identity./ Difference: Demoeratie Negotiations of Political Paradoxes. Minnneapolis, University of Minessota Press, 2002, p> 64

(10) Katherine Tate. From Protest to Polities. Cambridge, Massachussetts: Harvard University press, 1993.

(11) IPU. An Approach to Democracy, http://ipu/wmn-c/approach.htm

(12) UNESCO.http://unesco.org/courier/2000_06/uk/dpss22.htm.

(13) http://www.cedemocracy. Org/campfinance.html.

(14) Women Renaissance.http://www.sarde.net/sd/renaissance/renaissance%208/gender.html.

(15) Farooq hassan. The Islamic Tepublic, Aziz publishers. 1984. P.4

(16) Michele Swenson. Democracy Under Assault: theopolitics, incivility and violence on The right. http:/www.theopolitics.com/?p=2.

(17) فالنتين مغدم. جنس الديموقراطية: الربط بين حقوق النساء وإحلال الديموقراطية في الشرق الأوسط.

http://www.alwatan.com.kw/arb/default.aspx?isu-200407000000207

(18) ابتسام الكيلاني. أوضاع المرأة السياسية في مجلس التعاون الخليجي.

http://www.alwatan.com.kw/arb

(19) Frida Ghitis. Women in Kuwait: Free at Last. A stop Towards Democracy in the Middle East. http://fridaghitis.blogspot.com/2005.

(20) Elizabeh Fernea. The Challenges for Middle Eastern Women in the 21st century. The Middle East Journal. Vol. 44, No. 2. Pp 185- 193.

(21) UNESCO. Unfinished Democracy. http://unesco.org/courier/2000.

(22) Susan Heckman, Radical Plural Democcracy: A New Theory for the Left? Accueil: printemps-ete 1999. http://pages.globetrotter.net/charro/HERMES4/heckman.htm.

الحركات النسائية المصرية

تقييم نقدى للتاريخ الحديث وتحديات المستقبل

ميرفت حاتم

ساهمت ثورة 1952 في صعود دولة نشطة في مصر، ألـزمت نفسـها بلعب دور هـام أولاً في السياسة وثانيًا في الاقتصاد في المجتمع المصرى. وقـد كـانت لهـذا تـداعيات خطـيرة فيمـا يخص النسـاء المصـريات اللاتي بـرزن كمشـاركات ناشـطات في مختلـف قطاعـات المجتمع (بما في ذلك الصناعة والتعليم والمهن) يطالبن بحقوقهن السياسية؛ بمعنى الحق في التصويت والحق في الترشـيح للهيئـات التمثيليـة. في القسـم الأول من الورقـة أرغب في فحص الحملة الناجحة التي قادتها نساء الطبقـة المتوسـطة بين 1954 –ـ 1956 من أجـل المسـاواة في التمثيـل السياسـي، وكيـف سـاهمت تلـك الحملـة في حفـز الدولـة للسيطرة على باقي المكونات الاقتصادية والاجتماعية في برنامج عمل الحركات النســائية كقاعدة لنظام جديد لنسوية الدولـة، وفي مقابـل الحقـوق الاقتصـادية والقانونيـة الجديـدة شلت الدولة حركة المجموعات النسائية وقدرتها على العمل بشكل مستقل. وفي القسـم الثاني من الورقة أناقش كيف أسهم الانفتاح الاقتصادي في مصر في تفكيك قبضة الدولـة القوية على كل المجموعات والمؤسسات في المجتمـع خالقـا فضـاء عامًـا جديـدًا للنسـاء ليشكلن منظمات غير حكومية يمكنها صياغة برامج عمل وأدوار جديدة للنساء في مجتمـع متغير. وفي الختام سأناقش بعض الدروس المستفادة من هـذين النمـوذجين من علاقـات الدولة بقضية النوع الاجتماعي.

1 – المزايا والمخاطر لنسوية الدولة (1956 - 1979) [*] :

كانت المواجهة الأولى الكبرى بين المجموعات النسائية الناشطة وحكومة الضباط الأحـرار الـذين أطـاحوا بالنظـام القـديم حـول المسـاواة في التمثيـل السياسـي للمصـريين. هـذا المطلب له تاريخ موغل في القدم بدأ في أوائل العشرينيات عندما انتقدت إحدى الشابات الوفـديات (منـيرة ثـابت) دسـتور 1923 لإنكـاره على النسـاء الحـق في التصـويت وفي الترشيح للهيئات العامة ([1]) أثناء العشـرينيات كـان صـوتها صـوتًا وحيـدًا في دعم الحقـوق السياسية للنساء، أما الاتحاد النسائي المصرى الذي ترأسته هدى شعراوي فلم يدعم هـذا المطلب لأن عضواته كن يعتقدن بأهمية إعطاء أولوية للمطالبة بالحق في التعليم وإصـلاح عدم المساواة في قوانين الأحوال الشخصية. لكن هدى شعراوى في عام 1936 – عنـدما طالبت مصـر بمزيـد من الاسـتقلال السياسـي من بريطانيـا العظمى- غـيرت موقفهـا من حقوق النساء السياسية، وانتقـدت عـدم منطقيـة إنكـار الحـق في التصـويت على النسـاء المتعلمات والمثقفات من الطبقات البرجوازيـة والطبقـات المتوسـطة في الـوقت نفسـه الذي يتمتع فيه الرجال الأميون بتلك الحقوق([2]). وقد أصبحت هذه حجة شائعة اسـتخدمتها النساء المنظمات في الأربعينيات لإبراز ازدواجيـة السياسـيين المصـريين الـذين ادعـوا أن النساء المصريات لم يكن مستعدات بعد لممارسة الحقوق السياسية.

دخل الكفاح من أجل الحقوق السياسـية مرحلـة جديـدة في الخمسـينيات؛ فقـد سـاهمت وفاة هدى شعراوي 1947 في صحوة الاتحاد النسائي المصـرى، والـذي كـانت لحمتـه قـد تقوضت بالصراعات بين عضواته حول التوجه المستقبلي للاتحاد. وقد شكلت درية شـفيق - التي كانت تمثل جيلاً جديدًا من النسويات المصريات – منظمة جديـدة باسـم بنت النيـل. 1949 نظمت نسـاء الطبقـة الوسـطى الصـغيرات المتعلمـات حـول هـذا المطلب الهـام. وباستخدام استراتيجية أكثر مواجهة عن الاتحاد النسائي انخرطت بنت النيل في عديـد من الاحتجاجات، ينتهى ذلك باقتحام البرلمـان عـام 1951 للاحتجـاج على اسـتبعاد النسـاء من عضـويته. في عـام 1954 أعلنت دريـة شـفيق وعـدد من عضـوات منظماتـه إضـرابا عن

الطعام في نقابة الصحافيين احتجاجًا على استبعاد الضباط الأحرار للنساء من عضوية الجمعية التأسيسية التي كانت تقوم بصياغة دستور جديد لحكومة ما بعد 1952([3]).

شغلت تلك الأفعال اهتمام الرأي العام وحشدت عددًا كبيرًا من النساء ورجال الطبقة الوسطى في الحملة من أجل المساواة السياسية للنساء. وقد أسهمت هذه العملية في خلق مناخ سياسي جعل من الصعب على الدولة تجاهل آراء النساء حول القضايا الاجتماعية والسياسية الهامة. ورغم اختلاف النساء والرجال حول التكتيكات التي استخدمتها بنت النيل ([4])، فقد نجحت درية شفيق في تحريك الرأى العام بما يتجاوز النقطة التي وصلت إليها النسويات الأوائل عبر تكتيكاتهن القائمة على المطالبة بشكل ديبلوماسي. وقد أوضح هذا النشاط - بنفس القدر من الأهمية - حماس النساء أو مجموعة منهن - لقضية المساواة وقدرتهن على حشد عدد واسع من النساء حولها.

بحلول عام 1956 - وحكومة جمال عبد الناصر على أهبة الاستعداد للإعلان عن دستورها الجديد – بدأت مجموعات النساء المتنوعة والمنظمة جيدًا دورة جديدة من الحشد. في يناير 1956، وقبل أيام قليلة من الإعلان عن الدستور، شكلت ممثلات 20 جمعية نسائية اتحادًا"لتركيز جهود مختلف المنظمات النسائية من خلال تشكيل منظمة كبرى تعمل كرابطة اتصال بين عضوات الجمعيات"([5]). كانت المنظمات العضوة في هذا الاتحاد جمعيات تطوعية كانت مطالبة بالاقتصار في عملها على الأنشطة الاجتماعية. ورغم أن الاتحاد كان من المفترض أن يكون لا سياسيًا حيث إن القوانين الجديدة حظرت الاشتغال بالسياسة، فإن تشكيله في تلك اللحظة التاريخية كان مصمما لإعادة الحشد باتجاه قضية المساواة النوعية.

في نفس الأسبوع ألقت أمينة السعيد رئيسة تحرير حواء – أولى المجلات النسائية التي تصدر عن دار نشر كبرى، والعضوة المنتخبة حديثًا في نقابة الصحافيين- محاضرة ساندت فيها منح النساء الحق في التصويت. ([6]) حتى ذلك الوقت كان لأمينة السعيد (التي تعتبر من المهنيات الرائدات اللاتي ينتمين إلى الطبقة المتوسطة مثلها مثل درية شفيق) موقف نقدي من درية شفيق، وكانت في الوقت نفسه من مؤيدي النظام، بل وإحدى النساء اللامعات اللاتي يقدمهن النظام باعتبارهن مثلا يحتذى. وقد أدت تلك المحاضرة التي كانت بمثابة رد فعل قوى على الأخبار بأن دستور 1956 لن يعطى النساء حقوقهن السياسية، إلى نقلها إلى صفوف منتقدي النظام.

وفي مواجهة المؤشرات على تنامي السخط بين هذا القطاع المؤثر والواضح في المجتمع، وفي محاولة لمنع استخدام المشاركة السياسية من قبل نقادها، منح دستور 1956 النساء الحق في التصويت وفي الترشيح. إلا أن الدستور وضع أيضًا قيودًا على ممارسة النساء لهذه الحقوق:"كل الرجال الذين لهم الحق في ممارسة حقوقهم السياسية ينبغي أن يسجلوا أنفسهم في قوائم التصويت. كما أنه من الضروري أيضًا تسجيل أولئك النساء اللائي يطلبن ذلك الحق". أوضحت المذكرة التفسيرية للقانون أن القانون قد راعي"مبدأ المساواة بين الرجال والنساء للتسجيل في التصويت كجزء من اعترافه بأهمية الدور الذي لعبته النساء في الحياة العامة لفترة طويلة من الزمن والتأثير الواضح له على تطور الدولة. على أنه في ضوء التقاليد المصرية السائدة قد ترك أمر تسجيل النساء للاختيار وفقًا لقرار كل امرأة" ([7]).

كان على النساء لكي يسجلن أن يتقدم بطلباتهن إلى الدولة لتدرجهن في كشوف التسجيل وهو أمر أضر بالنساء الريفيات اللاتي كانت الأمية تنتشر بين قسم كبير منهن. هذه المعوقات البيروقراطية لم تشجع العديد من نساء الطبقة الوسطى على التصويت، وأدت إلى تحييد التأثير العددي والانتخابي للنساء. الأهم أن الدولة من خلال وضع اشتراطات للتسجيل أصبحت قادرة على شق الحركة النسائية. وتم تصوير موضوع

المشاركة السياسية للنساء باعتباره محل اهتمام أقلية ضئيلة من النساء ذوات الأوضاع المتميزة والمنعزلات عن أغلبية النساء الأميات اللاتي لم تكن الصلة بين الحقوق السياسية والقضاء على الفقر واضحة لهن. من جانب آخر فإن نساء البرجوازية والطبقة المتوسطة، رغم إدراكهن للقيود التي وضعت على ممارسة النساء للحقوق السياسية، فإنهن لم يتخذن موقفًا نقديًا منها. وبسبب قدرتهن على التعامل مع المعوقات البيروقراطية التي وضعتها الدولة فإنهن لم يهتممن بالمشاكل التي وضعتها على النساء الأخريات. وركزت حملتهن من أجل المساواة السياسية على سخافة إعطاء الحقوق السياسية للرجال الأميين وإنكارها على النساء المتعلمات وقد يوضح هذا لماذا لم يعارضن وضع قيود على النساء الأميات.

وحيث إن منح الحقوق السياسية للنساء قد أعطى الحكومة المصرية سمعة باعتبارها حكومة تقدمية، فقد أمدها ذلك التصور بحافز جديد لتلعب دوراً نشطًا في الاقتصاد. وبناء على تردد رأس المال الخاص في الاستثمار في الاقتصاد أخذت الدولة القيادة في التطور الاقتصادي؛ فقامت بتأميم الشركات الخاصة والأجنبية مشكلة قطاعًا عامًا وفر التوظيف والعديد من الخدمات الاجتماعية بما في ذلك التعليم والصحة والتأمينات الاجتماعية. وقد حظرت التمييز على أساس الجنس في أماكن العمل لتشجيع مشاركة النساء في قوة العمل. وللتوفيق بين عمل النساء داخل وخارج الأسرة اشترطت الدولة توفير دور الحضانة في أي منشأة توظف أكثر من 100 امرأة، كما منحت القوانين النساء أجازة أمومة 3 أشهر مدفوعة الأجر. وسهلت للأمهات العاملات الحصول على أجازة بدون أجر أو العمل نصف الوقت لرعاية أطفالهن دون الخوف من فقدان وظائفهن.

بإدماج النساء في قوة العمل ومنحهن حقوقًا جديدة لم يتمتعن بها من قبل، أصبحت النساء شركاء في مشروع نسوية الدولة، بمعنى التزام الدولة بتوسيع حقوق النساء مقابل مشاركة النساء في الملكية التنموية كمدرسات عاملات في مصانع ومهنيات في مجال الرعاية الصحية.

وبينما ساعدت نسوية الدولة على تأمين العديد من الحقوق للنساء، واستخدمت الأيدولوجيا النسوية للحصول على شرعية على المستوى الوطني والدولي، فإنها قامت بصياغة العقد الاجتماعي الخاص بها. ففي مقابل الإدماج الاجتماعي والاقتصادي في التنمية كان على النساء القبول بتحكم الدولة في برامجهن وفي عملهن من خلال "منظمة جماهيرية ثانوية للنساء"([8]) تنتمى إلى الاتحاد الاشتراكي العربي (الحزب السياسي الذي سيطرت عليه الدولة). وقد أدى اعتماد النساء المصريات على الدولة – المساندة لهن شكليا - إلى ترك القوانين البطريركية القديمة كما هي خاصة في الأسرة. فخلال فترة الثلاثين عامًا تلك التي شهدت تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية كبرى تركت الدولة قوانين الأحوال الشخصية القديمة – التي لم تمنح النساء والرجال حقوقا متساوية في الطلاق وحضانة الأطفال – دون أن تمس تقريبًا. واستمر اعتبار الزوج/ الأب المسئولين اقتصاديًا حتى في الأسر التي كانت تعتمد على دخل كل من النساء والرجال، واستمر العمل المنزلي مسئولية النساء العاملات. الأسوأ أن نسوية الدولة أسست لممارسات بطريركية جديدة في المجال العام. ورغم أن قوانين العمل التقدمية التي وفرت الحماية للنساء ضد التمييز في قطاع الدولة فإن النساء المؤهلات القادرات نادرًا ما كان يتم ترقيتهن للمواقع البيروقراطية المهمة حتى يبلغن الخمسينات، أي حين يصبحن على وشك الإحالة للمعاش.

بدلا من ترك المنظمات النسائية المستقلة تتطور، قامت الدولة باحتواء وإدخال النساء الناشطات في الحكومة (مثل كريمة السعيد وهي عضو نشط وبارزة في نقابة المعلمين وعائشة راتب التي كانت من أوائل الخريجات من كلية الحقوق والتي قاضت الحكومة المصرية في 1951 لعدم تعيينها وكيل نيابة). كما أنها بدأت تنمى النخبة السياسية الخاصة

بها من النساء لإجهاض أي صحوة للمنظمات النسائية التي تستجيب لاحتياجات وأولويات النساء. إن اختيار أولئك النساء ليصبحن وزيرات أو عضوات في البرلمان وطول فترة ممارستهن للنشاط السياسي، كانت أموراً تحددها الدولة. ونتيجة لذلك فإن العديد من النساء البارزات في تلك الفترة لم يكن يرين أنفسهن ممثلات لجمهور النساء اللاتي انتخبتهن بل باعتبارهن يعملن تحت رعاية الدولة.

لقد تناولت الدولة مسألة النساء العاملات بشكل مختلف. ففي الوقت نفسه الذي كانت تدفع فيه باتجاه الأجور المتساوية للنساء المتعلمات، فإن الحل الذي قدمته لمشكلة الفقر في الريف في نهاية الخمسينيات والستينيات كان رفع أجور الرجال في الطبقة العاملة. ورغم أن هذا استجاب لبعض احتياجات الأسر الريفية التي تنتمي للطبقة العاملة، فإن سياسة الأجور هذه لم تتصد لمبدأ الأجور الأقل للنساء الفقيرات بل أكدت الدولة اعتماد نساء الطبقة العاملة على الرجال كجزء من طريقة الحياة ([9]) وهكذا حافظت سياسات الدولة على معيار مزدوج في استجابتها لمشاكل النساء العاملات ونساء الطبقة المتوسطة. وقد صدقت النساء من الطبقة المتوسطة – بدرجة كبيرة – ادعاءات الدولة أن افتقاد النساء العاملات للقوة سببه الجهل والفقر، وليس انخراط الدولة في إعادة إنتاج شروط عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية.

2 - التحرر الاقتصادي المحدود و/ أو خلق فضاء عام جديد للمنظمات غير الحكومية النسائية:

في عام 1974 بدأ الانفتاح الاقتصادي في المجتمع المصرى وصاحبه انفتاح سياسى مقيد بداية من عام 1976 ونتج عن ذلك إعادة تعريف العقد الاجتماعي القديم الذي كانت الدولة قد عقدته مع نساء الطبقة المتوسطة أثناء الخمسينيات والستينيات. وافقت الدولة على مضض على إعطاء نساء الطبقة المتوسطة بعض حريات التعبير السياسي في مقابل تقليل التزام الدولة بهدف العدالة الاجتماعية والذي كان حتى ذلك الوقت قد أخذ شكل الحق في العمل والخدمات الاجتماعية الأساسية مثل التعليم والصحة في مقابل رسوم زهيدة. إلا أن الدولة لم تنسحب تمامًا من المجال السياسي بل استمرت في ممارسة التحكم فيما يتعلق بعدد الأحزاب والمنظمات النسائية التي تسمح بها وطبيعة هذه الأحزاب والمنظمات التي لها بأن تعمل، ومن خلال تأليب قسم من المجتمع ضد قسم آخر مثل استنفار المجموعات الإسلاموية ضد المجموعات العلمانية في محاولة من الدولة في أن تسيطر على الأجندات النسائية.

وكجزء من جهودها لتقسيم المجموعات النسائية، شجعت الدولة التوسع في عودة المنظمات الخيرية التي ترعاها النساء البرجوازيات لتقديم الخدمات والأنشطة المدرة للدخل للمحتاجين الذين لم تعد الدولة راغبة في إمدادهم بها ([10]). وهكذا بعد ثلاثين عامًا من عدم التركيز على مثل هذه الأنشطة الاجتماعية بدأت وزارة الشئون الاجتماعية في دعمها بشكل شديد؛ فالوزيرة تحضر فعالياتهن الاجتماعية، والإعلام المملوك للدولة يغطي تلك الفعاليات بشكل منتظم وبارز. إنهن يقمن بدور الحلفاء المخلصين للدولة ويستمتعن بالقبول والتأييد الرسمي ونادرًا ما ينتقدن سياسات الدولة. إن النساء البرجوازيات، مثلهن مثل أزواجهن من رجال الأعمال، ساندن انسحاب الدولة من المجال الاجتماعي الذي يتركهن بدون قضايا اجتماعية لها قيمتها (كمحو الأمية والرعاية الصحية للنساء والأطفال والأيتام) تشغل أوقات فراغهن وتحسن صورتهن الاجتماعية([11]).

وقد ساهم انسحاب الدولة من الأنشطة التنموية في تزايد أعداد المنظمات غير الحكومية التي تمولها الجهات الدولية، والتي تهدف إلى تقديم الخدمات الاجتماعية والأنشطة المدرة للدخل، وتؤثر عبرها على نمط التنمية في مصر ([12]). حاليًا يوجد ما يزيد على 15000 من مثل هذه المنظمات غير الحكومية ([13])،تتركز 70% منها في القاهرة، تقدم منها 119

فقط خدماتها للنساء. وفي الريـف يسـيطر الرجـال على المنظمـات الـتي تقـدم خـدمات للنسـاء ([14]). وقـد سـاعدت أنشـطة هـذه المنظمـات على دعم عمليـة تحـول اقتصـادي وسياسي طويلة ومؤلمـة ومخلخلـة للقطاعـات الأضـعف بين الطبقـات العاملـة. كمـا أنهـا أمدت المهنيين – نساء ورجالا - من الطبقة المتوسطة بمصادر للتوظيف في هـذا القطـاع المتنامي. وقد كرست نتائج ذلك العلاقة الفوقيـة بين قيـادات تلـك الجمعيـات وجمهورهـا، والتي كانت سمة مميزة لأداء الجمعيات الخيرية القديمة التي كانت تعمل في مجال تقديم الخدمات الاجتماعية.

وعندما اندفع الممولون والمنظمـات غـير الحكوميـة المرتبطـة بهم إلى الأنشـطة المـدرة للـدخل في الريـف في صـعيد مصـر، ركـزوا بشـكل مفـرط على إمـداد النسـاء بماكينـات الخياطة. ويعتقد بعض ممثلوا تلك الجمعيات المجتمعية – والتي تعمل مع النساء الريفيـات - أنه ربما كان من الأفضل العمل على تطوير مهارات النساء في تصنيع الأغذية – وهو أمر موجود أصلاً في المنزل - و/ أو بيع الخضر. إن ذلك يساعدهن على تنمية مهارات هامة في مجال الأعمال الصغيرة وثيقة الصلة بالأدوار التي يلعبنها في اقتصادياتهن المحلية بالفعـل. وفي وقت أزمة اقتصادية، ازدادت فيه أهمية شراء المنتجـات الغذائيـة مقارنـة بـالملابس، فإن التنوع الذي جلبته تلك الأنشطة كان أقل حساسـية للنـوع الاجتمـاعي. ويبقى التحـدى أمـام الجهـات الدوليـة والمحليـة هـو أن تخـرج من تحيزاتهـا النوعيـة في تحديـد مـا الـذي تستطيع أو لا تستطيع النساء الريفيات القيام به، والذي في غالبية الحـالات، لم يكن حـول ما هي الأنشطة التي يمكن للنساء الريفيات عملها، بل كـان متعلقًـا برؤيـة محـدودة لتلـك المجموعات.

ومن بين المنظمات غير الحكومية المنخرطة في تقـديم الخـدمات الاجتماعيـة في العـالم العربي، 25.8% هي منظمـات دينيـة (مسـيحية أو إسـلامية). وقـد سـاهم هـذا الـدور في تـدعيم قـدرات تلـك المجموعـات الدينيـة على الحشـد السياسـي لقطاعـات كبـيرة من المجتمعات التي لا تحصل على الخدمات الضرورية. وقد ساهم صـعود الإسـلام السياسـي في إثارة الجدل مجدداً حول الأدوار التي يجب أن تلعبها النساء في المجتمـع. وقـد دعمت نساء الطبقة الوسطى المجموعات الإسلامية من خلال قبـولهن وتبـنيهن للـزى الإسـلامي، وللتعريفات الأكثر محافظة لأدوارهن الاجتماعية في المجتمع. وقد دفـع ذلـك بجـدل جديـد حول المواقف الإسلامية من حقوق النساء. في البدايات الأولى لهذا الجدل في الثمانينيات كـان هنـاك تأييـد معلن من الإسـلاميين لعـودة النسـاء إلى المـنزل. وقـد تغـير ذلـك في التسعينيات حيث أخذ العديد من الشخصيات الإسلامية العامة – ومن بينهم زينب الغـزالي- في القول بأن النساء يمكنهن القيام بأدوارهن في الحياة الخاصة والعامـة بمـا يسـمح لهن بالقيام بالأخيرة(16). وفي كتابات حديثة تدعو أميمة أبو بكر – منظـرة نسـوية إسـلامية – إلى ضرورة التفرقة بين موقـف الإسـلام من إلى النسـاء وحقـوقهن، وبين الطريقـة الـتي يفسر بها المفسرون الذكور تلك الحقوق. وتجادل بأن الله والرسول قد استجابا باستمرار بشكل إيجابي المخاوف المؤمنـات عـبر القـرآن، وأنـه من الممكن للنسـاء المسـلمات أن تطورن وتجادلن لصالح تفسيرات دينية أكثر تعاطفًا مع النساء.

ولمواجهـة تـأثير المنظمـات غـير الحكوميـة الإسـلامية، دعم الممولـون الـدوليون تشـكيل مجموعات المناصرة والتي تسعى لتطـوير مجتمـع مـدنى علمـاني يطـالب الـدول العربيـة بديموقراطية أعمق. وللأسف، فإن عـدد تلـك المنظمـات ظـل صـغيرًا، فلم تتجـاوز نسـبة منظمات حقوق الإنسان 6.7%،والمنظمات النسـائية 7.7% من إجمـالي المنظمـات غـير الحكومية ([17]).

لقد عارضت الدولة المصرية بل - كانت معاديـة – تشـكيل المنظمـات غـير الحكوميـة من نساء الطبقة الوسطى، وكانت تنظـر إليهن كنقـاد محتملين لهـا، وتـرى نشـاطهن كمصـدر للمواجهة بين الدولة والمجموعات الإسـلامية. وتعـود بـدايات الجهـود لتشـكيل المنظمـات

النسائية غير الحكومية المستقلة إلى 1977 من خلال تجمع مجموعات غير رسمية من النساء في شكل حلقات لمناقشة قضايا النساء. وسرعان ما بدأت بعض اللجان الرسمية تتشكل في نقابة الصحفيين (1979)، والأحزاب السياسية مثل الاتحاد النسائي التقدمي بحزب التجمع التقدمي الوحدوي (1983)، ولجنة أوضاع المرأة العربية في اتحاد المحامين العرب (1984)، والتي كان ينظر إليها باعتبارها"الامتداد الطبيعي لاهتمام الاتحاد بمناقشة حقوق الإنسان". ولأن تلك اللجان الرسمية كانت إضافة إلى الجمعيات والأحزاب السياسية الموجودة بالفعل، فقد استنهضت النقاش حول قضايا واهتمامات النساء دون أن تحتاج إلى إذن رسمي من الدولة.

لقد استخدم القانون 32 الذي صدر عام 1964 للتضييق على المنظمات غير الحكومية النسائية، بمطالبتها بعدم قبول التمويل الأجنبي، ولا جمع التبرعات، أو حشد التمويل بدون موافقة مسبقة من وزارة الشئون الاجتماعية. كما وضع القانون إجراءات إدارية معوقة أمام أولئك اللاتي سعين للحصول على موافقة الوزارة([18]).

كانت أولى المنظمات الدفاعية النسائية هي"جمعية تضامن المرأة العربية" برئاسة نوال السعداوي، الطبيبة والكاتبة النسوية المعروفة. في البداية رفضت الدولة الموافقة على تشكيل الجمعية، لكن نوال السعداوي نجحت في حشد ضغوط من الشخصيات العامة (الذكور) حتى حصلت على موافقة الوزارة عام 1982. وقد نجحت الجمعية - من خلال التمويل والمجلة التي أصدرتها (نون) وتنظيمها العديد من المؤتمرات الدولية - في إشعار المجتمع المصرى بتأثيرها في فترة الثمانينيات. ولسوء الحظ كانت سيطرة نوال السعداوي واضحة على الجمعية، وسادها خطاب نسوى ليبرالي غربي ركز على الحقوق الفردية للنساء فى الحب والزواج ([19]).

من جانب آخر ظهرت منظمات غير حكومية نسائية خلال الثمانينيات، منها"رابطة المرأة العربية"، وهي منظمة غير حكومية شبه حكومية، لها روابط عديدة مع الحكومة المصرية من خلال رئيستها د. هدى بدران (1987)([20])، والمرأة الجديدة 1984 التي تبنت خطابا يساريا، واهتمت بمشكلات الفقر وما يؤدى إليه من تهميش نساء الطبقة العاملة ([21]). وانضم إليها في التسعينيات جيل جديد من المنظمات النسائية غير الحكومية، ومثلها منتدى المرأة والذاكرة، الذي اهتم بـ"قراءة الثقافة العربية من منظور حساس للنوع الاجتماعي" ([22]) وعقدت العديد من المؤتمرات التي ناقشت الدور الذي لعبته الرائدات المصريات في تقدم مجتمعهن، واهتماماتهن النوعية.

وفي ظل الانتقادات الوطنية والإقليمية والدولية للقانون، عينت الحكومة المصرية الدكتورة ميرفت التلاوى وزيرة للشئون الاجتماعية وجعلتها مسئولة عن صياغة قانون جديد يحكم عمل المنظمات غير الحكومية. الأمر الذي تمخض عن صدور القانون 153 (1999) والذي وضع أساسًا"للإدارة التفصيلية لجميع جوانب عمل المنظمات غير الحكومية". وقد حظرت المادة 11 من القانون تأسيس الجمعيات"التي تهدد الوحدة الوطنية"، أو"تنتهك النظام العام أو الأخلاق العامة" أو تعمل بأنشطة"سياسية أو نقابية"([23]) وقد تم إلغاء القانون بسبب الإجراءات، وتم استبداله بقانون آخر 84 لسنة 2003 يتضمن العديد من مواده المقيدة لعمل الجمعيات.

وقد شاركت نساء الطبقة العاملة في تلك الجهود من أجل تنظيم النساء بالتركيز على نقاباتهن كوعاء لتمثيل مطالبهن المتعلقة بقضايا الحياة اليومية. فبينما كان الرجال يهيمنون على النقابات، اعتصمت العاملات في شركة غزل المحلة تضامنا مع زملائهن الرجال، بالإضافة إلى مطالبهن الخاصة بأن تشمل أجورهن أيام الأجازات الأسبوعية، وأن تزيد أجورهن وفقًا للطبيعة الخاصة لعملهن، وتحسين نوعية الوجبات التي تصرف لهن أثناء العمل ([24]). وبالرغم من التعامل الفظ للبوليس، استمرت العاملات في الحشد

والحركة العمل إلى أن شكلن لجنة شئون النساء في الاتحاد العام للعمال. وقد دافعت اللجنة عن إنجازات النساء العاملات في الصناعة المصرية في مواجهة الحملة شديدة الشراسة التي حاولت إلغاء مكتسبات النساء في مجال التوظيف في هذا القطاع ([25]).

الهوامش

(*) يعتمد هذا الجزء من الورقة على دراسة ميرفت حاتم:

The Paradoxes of State Feminism in Egypt", Women and Politics" Worldwide, Barbara Nelson and Najma Chowdhury, eds. (New Haven: .Yale University Press, 1994), pp. 326- 245

(1) منيرة ثابت، ثورات في البرج العاجي (القاهرة: دار المعارف، 1950) صفحات 19، 13.

(2) هدى شعراوى،"واجب المرأة بعد المعاهدة" المصريات، 15 فبراير، 1937، صفحة, 19.

(3) درية شفيق، المرأة المصرية (القاهرة: مطبعة مصر، 1955)، صفحات 205، 208،255 -61.

(4) إنجي أفلاطون، النسوية اليسارية المعروفة كانت متضمن هؤلاء النقاد، انظر نولة درويش"صفحات من نضال النساء المصريات" طيبة، (يناير 2002) صفحة 37.

(5) الأهرام، يناير 1956، صفحة 3.

(6) مقابلة مع أمينة السعيد في القاهرة في ديسمبر 1989.

(7) مجموعات المهتمات بشئون المرأة المصرية، الحقوق القانونية للمرأة المصرية (1988) ص 16.

Mervat F. Hatem,"Egyptian Discourses on Gender and Political (8) Liberalization: Do Secularist and the islamist Views Really Differ?" .Middle East Journal 48, 4 (Autumn 1994), pp. 665- 666

(9) سعد هجرسي، الإصلاح الزراعي (القاهرة: مكتبة عين شمس، 1970)، ص 238-239.

(10) ماجدة مهنا،"قرينات الرؤساء في مؤتمرات التنظيمات العربية" الأهرام، 1 نوفمبر

1989, ص5.

(11) أليس الملاخ،"حوار تساهم في حماية البيئة"،الأهرام، 23 مارس، 1990، ص11؛ سهير الكيال،"سوق خيرية من أجل اليتيمات"، حواء، 24 يناير 1987، ص12.

Mervat F. Hatem,"In the Shadow of the State: Changing (12) Definitions of Arab Women’s"Developmental" Citizenship Rights", JMEWS: Journal of Middle East Women Studies 1.3 (Fall 2005), pp. .20-45

(13) فهمية شرف، دور المنظمات غير الحكومية في المتابعة المتكاملة للمؤتمرات العلمية: تقويم ورؤية مستقبلية (نيويورك:2000)،ص61.

(14) Shahida El- Baz in Nawal Ammar and Laila Lababidy,"Women's Grassroots Movements and Democratization in Egypt", Democratizaion And Women's Grassroois Movement, Jill Bystydzienski and Joti Sekhon, Eds. (Indianapolis: Indiana University Press, 1999), p. 155.

(15) Leila Iskandar, Presentation at the Conference on Educating Girls. Washington DC, 1984.

(16) نفس المرجع.

(17) Mervat F. Hatem,"Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and the Islamist View Really Differ?", pp. 673- 674.

(18) أميمة أبو بكر"النسوية، قضية الجندر والرؤية الإسلامية" في أميمة أبو بكر وشيرين شكري، المرأة والجندر (دمشق:دار الفكر، 2002).

(19) نفس المرجع ص 7.

(20) Janine Clark,"The Economic and Political Impact of Economic Restructuring on NGO--State Relations in Egypt", Economic Liberalization, Democratization and Civil Society in the Developing World, Remonda Bensabat Kleinberg and Janine A. Clark, eds. (New York: St. Matin's Press, 2002). P. 171.

(21) For an elaboration of the themes discussed in the journal of this association titled Nur see?

(22) Ammar and Lababidy), pp. 150- 170.

(23) درويش، ص. 47.

(24) ملتقى المرأة والذاكرة :

Hoda Elsadda, Letters from Memory (Cairo ,1998).

(25) Human Rights Watch,"Egypt" in Human Rights Watch Report 2000 (New York: Human Right Watch, 1999), p. 347.

(26) فردوس بهنسى،"هموم امرأة عاملة:حوار مع عاملة نسيج" المرأة الجديدة، العدد الثاني (يوليو 1986) ص 34- 37.

(27) انظر الخطاب الذي كتبته عائشة عبد الهادي في كتاب إيمان محمود مصطفى، امبراطورية النساء العاملات (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي 1990)، ص 116- 123.

تعقيب

على ورقة مرفت حاتم

عماد أبو غازي

استمتعت جدًا بورقة د. ميرفت حاتم وأتفق تمامًا معها في تأكيدها على حقيقة التحولات الإيجابية في وضع المرأة وحقوقها ومكتسباتها في الخمسينيات والستينيات فيما يتعلق بحقوق الترشيح والانتخاب وتوليها مناصب سياسية، كما اتفق معها في أن تلك الحقوق والمكتسبات كان لها ثمن باهظ فيما يتعلق بحرية حركتها وتنظيمها المستقل.

هذه حقيقة أوافق عليها تمامًا لكن لدى بعض الملاحظات الأساسية على المقاربة التي دخلت بها د. ميرفت حاتم إلى هذه القضية، حقوق المرأة السياسية مقابل حركتها المستقلة.

1. النقطة الأولى:هل كان الأمر يتعلق بالحركة النسائية أم أنه ثمن دفعه المجتمع كله بعد انقلاب يوليو؟

يبدو الأمر في الطرح المقدم كما لو كان الأمر يتعلق بالمرأة وحرياتها في التنظيم المستقل, لكن واقع الحال، في تصوري، أنه كان هناك نظام يصادر المجتمع كله لصالح بناء دولة شمولية، دولة تستبعد الأجندة المستقلة للمرأة بنفس القدر الذي تستبعد به الأجندة المستقلة للطبقة العاملة وللمثقفين ولكل القوى السياسية في المجتمع، فالأمر لم يكن مصادرة للأجندة المستقلة للمرأة؛ إنما كان مصادرة الحريات السياسية للمصريين، مصادرة الديمقراطية التي دفع المصريون ثمنًا لها كفاح استمر قرابة قرن ونصف، فجاء نظام يوليو العسكري ليعصف بكل هذا، والثمن الذي دفعته المرأة هو جزء من ثمن دفعه المجتمع ككل في مرحلة الخمسينيات والستينيات، وكان من الطبيعي أن هذه الدولة الشمولية تحاول أن تقدم أو تتبنى بعض المطالب التي طالبت بها الحركة النسائية قبل انقلاب يوليو والحركة العمالية والحركات الشعبية عمومًا، في محاولة لتثبيت وجودها وفي إطار مقتضيات الصراع الدولي والصراع الداخلي.

2. النقطة الثانية الواضحة في أكثر من موضع في ورقة د. ميرفت، أنها تتكلم كما لو كان الموضوع صفقة، أن الحركة النسائية أخذت حقوقًا سياسية في قانون الانتخابات مقابل تخليها عن حق التنظيم المستقل الذي انتزعته في العشرينيات من القرن الماضي، بينما في تقديري أن الموضوع فرض قوة.. دولة غاشمة تفرض وضع استبدادي بوليسي على المجتمع كله، بما فيه مصادرة استقلال الحركة النسائية، ولم يكن الموضوع محل اختيار، لم يكن مطروحًا على الحركة النسائية أن تختار بين التخلى عن استقلالها التنظيمي والحصول على حق الترشيح والانتخاب في المجالس النيابية. كان حل التنظيمات النسائية المستقلة أو إخضاعها للتنظيم الواحد للدولة أمراً مفروضًا بقوة الواقع الجديد الذي خلقه نظام الضباط الأحرار، وكان حق المرأة في الترشيح والانتخاب نتاج نضال طويل سابق، وكان لابد أن تقدم الدولة هذا التنازل حتى تستطيع أن تفرض سيطرتها على المجتمع من ناحية، وحتى تجمل صورتها في الداخل والخارج من ناحية أخرى.

3. الأمر الثالث هو الطابع الأبوى للدولة ونسوية الدولة. الطابع البطريركي للدولة والطبع الأبوى هو في كل جوانب المجتمع وليس فيما يتعلق بقضايا المرأة فقط، والذي انهار عام 1974 لم يكن نسوية الدولة فقط / الدولة لم تتراجع عن تعليم المرأة فقط ولا عن الخدمات الصحية للمرأة فقط ولا عن توظيف المرأة وعمل المرأة فقط، ولكن تراجعت عن دورها في تقديم الخدمات تدريجيًا للجميع. هو تراجع في الخدمة التعليمية، هو انخفاض ميزانية التعليم نسبيًا، انخفاض المخصص النسبي للتعليم، انخفاض مخصصات

الثقافة، انخفاض الرعاية الصحية على مستوى المجتمع ككل. بـالطبع المـرأة تضـار أكـثر. بمعنى أن المرأة والفئات المهمشة تضار أكثر من تراجع الدولة عن دورهـا في الخـدمات، لكن لم يكن الموضـوع تخليًا عن نسـوية الدولـة علـى وجـه التحديـد، بـل منطـق جديـد أو أسلوب جديد تتعامل به الدولة. تقدم هامشًا ضئيلاً جداً من حرية الحركة للأحـزاب، تسـمح بقيام مؤسسات مجتمع مدني. وفي الوقت نفسه هذا الهامش نتـاج مـا حـدث بعـد هزيمـة 1967، وظهـور حركـة سياسـية جديـدة خلقت وضـعًا جديـدًا في المجتمـع. لم يكن من الممكن أن تستمر الدولة بصورتها التي كانت موجـودة في الخمسـينيات والسـتينيات بعـد هزيمتها المروعة في يونيو 67، وبالتالي كان لابد لها أمام تنامى حركات الاحتجاج الشعبية في أوساط الطلاب والعمال والمثقفين أن تقدم تنازلات في جوانب القضـايا الديمقراطيـة والحريات،ومع هامشية هذه التنازلات إلا أنها كانت تسـمح بقـدر من حريـة الحركـة. وكمـا قـال هـاني شـكر اللـه في تعقيبـه:"لم يكن من الممكن – في السـابق – أن نتكلم مثلمـا يحدث اليوم". لكن في النهاية الموضوع كله مرتبط بسياسات الدولة تجـاه المجتمـع ككـل وليس تجاه الحركة النسوية فقط.

من جانب آخر، المجتمع نفسه تحدث فيه تحـولات؛ يسـوده تـدريجيًا خطـاب ديـنى سـلفى معادٍ للمرأة ومعادٍ لحقوقها حـتى ولـو ظهـرت في داخـل هـذا الخطـاب الـديني محـاولات لتحسين صورة هـذا الخطـاب تجـاه المـرأة أو تقـدم صـورة في تقـديرى أنهـا صـورة غـير حقيقية ولا تعكس رؤية الخطاب الديني للمرأة ولا قضاياها. فنحن أمـام مجتمـع تنمـو فيـه أفكار وقوى معادية للمرأة ليس بفعل الدولة وحدها؛ ولكن بفعل نمو التيارات السلفية في المجتمع بشكل أساسي وسيادة أفكارهـا في قطاعـات أوسـع من المجتمـع. والقضـية في النهايـة هي قضـية صـراع بين أطـراف مختلفـة. وهنـا أيضًـا لا أرى أن الدولـة توقـع بين الجمعيات النسائية"العلمانية" والجمعيات النسـائية الإسـلامية. هـل توجـد أجنـدة مشـتركة قابلـة للتحقـق بين الجمعيـات النسـائية العلمانيـة أو المدنيـة والـتي تتبـنى قضـايا المـرأة وحقوقها وبين ما يمكن أن نسميه بالجمعيات النسـائية الإسـلامية؟ إذا كـانت هنـاك أجنـدة مشتركة، فهذه الأجندة ستفرض نفسها مهما حاولت الدولة الوقيعة.

ملاحظة أخيرة صغيرة فيما يتعلق بالاتحاد النسـائي المصـري، أن الاتحـاد لم يكن اهتمامـه في بدايتـه في قضـايا الأحـوال الشخصـية والتعليم فقـط كمـا تشـير الورقـة المقدمـة من الدكتورة ميرفت، بل كانت له مواقفـه السياسـية في النضـال الوطـني والـديمقراطي في مصر، وكانت للاتحاد آراء واضـحة من قضـايا المفاوضـات والاسـتقلال، كمـا اتخـذ مواقـف حازمة من الانقلابات الدستورية، ونشير هنا إلى نضال الاتحاد النسائي وموقفه في مواجهة الانقلاب الدستوري الذي قام به إسماعيل صدقى باشا سنة 1930 والذي أسهم، مع نضال بـاقي القـوى والتيـارات الليبراليـة في المجتمـع، في إسـقاط حكومـة صـدقي ودسـتوره الاستبدادي، وكانت للاتحاد كذلك مواقفه الجذرية في القضايا العربيـة وعلى رأسـها قضـية فلسطين.

وإذا كانت الـدكتورة مـيرفت حـاتم ترجـع مطالبـة السـيدة هـدى شـعراوي رئيسـة الاتحـاد بحقوق الانتخاب والترشيح للمرأة إلى ما بعد توقيع معاهـدة 1936، فـإن حقيقـة الأمـر أن هذه المطالبة قد بدأت 1924 بعد عـام من تأسـيس الاتحـاد، وليس سـنة 1936، وجـاءت هـذه المطالبـة في البيـان المشـترك الصـادر عن اللجنـة التحضـيرية للسـيدات الوفـديات والاتحاد النسائي المصري، والذي تضمن المطالبة بتعديل قانون الانتخاب باشتراك النسـاء مع الرجال في حق الانتخاب، ضـمن مجموعـة المطـالب الإصـلاحية في مجـالات عـدة من بينها التعليم والأحوال الشخصـية. وبغض النظـر عن مـتى بـدأت المطالبـة بحـق الانتخـاب والترشيح في أجندة الاتحاد النسائي المصري، فإن الاتحـاد منـذ لحظـة ميلاده سـنة 1923 ولد في خضم صراع سياسي من أجل الاستقلال والديمقراطية، وطبع هذا الصـراع نشـاط الاتحاد بطابعه.

ورغم أن الملاحظـة الأخـيرة لا تمس صـلب المداخلـة المطروحـة إلا أنـنى حرصـت على إبرازها لما استشعره من اتجاه متصاعد بين مجموعات"نسوية"ـ وباحثات مهتمـات بقضـايا المرأة إلى تقزيم دور الاتحاد النسائي المصرى ودور الرائدة هدى شعراوي.

النساء والدولة: جدول أعمال للتغيير

أميرة سنبل

يركز هذا العرض على صياغة جدول أعمال للتغيير، كما يبرز العديد من القضايا والمناقشات الخاصة بتاريخ المرأة المصرية عبر تاريخ العديد من الدول التي قامت في مصر وخاصة الدولتين العثمانية والحديثة. ومع تعاقب الدول التي تكونت في مصر وتطورها اختلفت القوانين والثقافات والمؤسسات التي هي جزء لا يتجزأ من سياق التاريخ وتطور أوجه الهيمنة. وسوف يتناول هذا العرض تطور هذه الكيانات والتعريف بالنوع الاجتماعي والقيود المتزايدة التي تعاني منها المؤسسات الخاصة بالمرأة مع زيادة مركزية الدولة. وقد اتخذت الدولة العثمانية الخطوة الأولى في هذا الصدد، وجاءت الدولة الحديثة لتبرر ذلك وتوضحه.

إن حقوق النساء اليوم تواجه تحديًا كبيرًا على مختلف المستويات. بالرغم من أن المرأة قد استعادت مكانها في كثير من الميادين مثل العمل وأنشطة السوق والقانون، إلا أن الحريات المدنية والقانونية للنساء لا تزال موضع جدل وما زالت تتعرض للهجوم من قبل المجتمعات الأبوية (البطريركية) سواء المتحررة منها أو المحافظة. أخذ هيمنة الدولة ومع والأسبقية التاريخية في الاعتبار يمكننا صياغة جدول أعمال أو آلية للعمل.

يعد القرن التاسع عشر فترة حساسة في تاريخ تطور العالم وما شهده من تحولات. ولم يشهد هذا القرن فقط ميلاد الثورة الصناعية وظهور الصراع الاجتماعي للحصول على المساواة بين الطبقات المحرومة، بل شهد أيضًا تكوين الدولة القومية وبلورتها ككيان سياسى مهيمن انتشر في جميع العالم واستمر وجوده حتى يومنا هذا. وبينما كانت الإمبراطوريات تحارب لاستعادة مجدها القديم والطبقات الارستقراطية تكافح من أجل التمسك بما عفا عليه الدهر، أرست الدولة القومية دعائم قوتها الراسخة عن طريق الكيانات الاجتماعية والتعليم وتوجهات الهيمنة والمركزية السياسية والاقتصادية والإمبريالية والحرب. وقد أضفت الدساتير والقوانين الصبغة الشرعية على هذه الأساليب، وعلى ذلك فلا عجب أن دراسة هذه الدول وأنظمتها قد سيطرت على الإنتاج الفكري على مدى القرنين الأخيرين. فبينما اعتبر بعض المفكرين تكون الدول أحد الإنجازات البشرية العظيمة، يراها الكثيرون مرحلة من التطور الإنساني بدأت في التلاشي والانقضاء.

ومن القرن التاسع عشر أخذ الكثير من المفكرين قضية الدولة القومية أمرًا مسلمًا به فقاموا بدراسة تطورها في أوروبا ووضعوا نماذج للدولة المثالية بناء على تجارب أوروبا الغربية، حيث اتخذت الدولة القومية شكلها النهائي.

ويشير هذا العرض إلى نموذج جديد للنظام الأبوى يناسب بناء الدولة القومية وتأثير هذا النظام الجديد على المرأة المسلمة. وبما أن الدولة قد أصبحت المحرك للقوى العاملة والمشرع للقوانين والمتحكم فيها، فقد امتدت سلطتها القانونية إلى التفاعلات الاجتماعية لتصبح المحدد المباشر للعلاقات الأبوية التي تشكلها وتدعمها القوانين والإجراءات القضائية وسيطرة سلطات الدولة. ويناقض هذا النظام الأبوى الجديد للدولة النظام القديم حيث كانت التقاليد هي التي تحدد كيف ينظم كبير العائلة العلاقات بين أفرادها والمسئوليات التي يتحملها كل منهم وكذلك يحدد مدى سلطته داخل الأسرة. وقد أصبحت الدولة في العصر الحديث المشكل الحقيقي للثقافة والمشرع الأساسي للقوانين التي تنفذ مباشرة بواسطة الحكومة المركزية. وحيث إن الدول القومية والملكية التي تسيطر على العالم الإسلامي اليوم ما هي إلا انعكاسًا مباشرًا أو غير مباشر للقوى الإمبريالية الغربية، فإنها لم يعد باستطاعتها الاعتماد على شرعيتها التقليدية بسبب الهيمنة. وعلى ذلك فإن النتيجة الطبيعية هي التقليد الأعمى للغرب، فإذا لم يتم تقليد النظام الغربي بكل

جوانبه الإيجابية فسوف يؤدي ذلك إلى تأكيد النظام الأبوى القديم وتقويته. ومن أجل التحديث مع الاحتفاظ بالعلاقات التقليدية لابد وأن تتمسك الدولة بنظام أخلاقي صارم قائم على مبادئ إسلامية محددة مع الأخذ من القانون الأوروبي ما يتماشى معها ويناسب هيمنة الدولة الجديدة.

وبالتالي فإن التشجيع على القيام بإصلاحات قانونية تقوم على تأسيس قواعد قانونية وقواعد معيارية ومحاكم تطبق القوانين الأوروبية وتستخدم الإجراءات القضائية الأوروبية الحديثة قد أصبح مبادرة عالمية مشتركة. وفي الوقت ذاته تم تأسيس محاكم شرعية يتم فيها تطبيق القواعد القانونية الشرعية المأخوذة من المصادر الدينية لتناول قضايا الأحوال الشخصية.

وقد تدخلت الدولة بصورة مباشرة في شئون الأسرة عن طريق اختيار المذهب الحنفي كمصدر رئيسي للقانون دون غيره من المذاهب الأخرى التي كانت تطبق في مصر قبل ذلك مثل المذهب الشافعي والمالكي، وأيضًا عن طريق اختيار القوانين وتنسيقها وتنفيذها من خلال مجموعة من القضاة الذين تم تدريبهم في مدارس خاصة للقضاة أنشأتها الدولة. وقد أوجد هذا التدخل معنى جديدًا لمفهوم الأسرة، والعلاقات الأسرية الداخلية، كما منح المجتمع الأبوى الذكوري سلطات جديدة ومزيدًا من التحكم في الزوجة والأبناء عما كان موجودًا في السابق. وقد أوجد ذلك نقاشًا حول فئات قانونية جديدة مثل الأسرة والاختلافات البيولوجية وتقسيم العمل طبقًا للنوع الاجتماعي وإمكانية وجود حوار حول بعض القضايا الإسلامية.

إن بعض القوانين الجديدة التي رأتها الدولة ضرورة لتحقيق حاجتها إلى السيطرة على مواطنيها وقوتها العاملة مثل قوانين الجنسية والتأمين الاجتماعي بما في ذلك معاشات العمال، قد ثبت أنها عقبة أمام الحراك الاجتماعي للمرأة وحقوقها القانونية وحرية حصولها على العمل والتعليم وقدرتها على الاستثمار والقيام بدور فعال في الاقتصاد القومي الجديد. وقد حدث ذلك في نفس الوقت الذي كانت الدولة تركز فيه على تعبئة رجالها في جيوشها وتنظيم القوى العاملة الصناعية والإنتاج الرأسمالي الزراعي والخدمات الحكومية وكذلك المؤسسات التعليمية والمهنية والمالية. وفي الوقت الذي بدأت فيه الدولة والاقتصاد في تعبئة النساء تحولت الفجوة بين الجنسين والتي كانت بالفعل موجودة قبل ظهور الدولة القومية إلى هوة سحيقة هي أحد معالم عملية التحديث والإصلاح.

الأسرة كمفهوم قانونى:

وكجزء من عمليات الإصلاح القانوني للدولة تم تطبيق القواعد القانونية الغربية في المحاكم المصرية وخاصة تلك التي تعود إلى عصر نابليون والتي أصبحت لغة عالمية مشتركة، كما تم استخدام نفس الإجراءات القضائية المطبقة في فرنسا في المحاكم المصرية الجديدة. أما عن المحاكم الشرعية فقد تكونت لجان حكومية لوضع القوانين التي يتم تطبيقها في هذه المحاكم. وقد وقع الاختيار على المذهب الحنفى كمصدر للقوانين المطبقة فيما عرف فيما بعد بمحاكم الأحوال الشخصية. وقد تمت الاستعانة بالمذهب المالكي عند الحاجة، إلا أن قواعد المذهب الحنفي التي يتم تطبيقها في المحاكم الشرعية الجديدة تختلف عن تلك التي طبقت فيما قبل، كما أن الإجراءات القضائية المستخدمة في نظر القضايا تختلف أيضًا. فقد قامت اللجان باختيار قوانين موحدة للتطبيق في أنحاء الدولة ونتج عن ذلك ظهور مجتمع أبوى تزيد فيه سلطة الأب والزوج والعم والخال ويتلاشى فيه ما كانت تتمتع به النساء من حقوق فيما قبل.

والجدير بالذكر إنه بالرغم من أن الإجراءات القضائية كانت مطبقة في المحاكم من قبل فإنها لم توفر للمحاكم الشرعية الحديثة ما يمكن أن تستخدمه من إجراءات، كما أن قانون الأحوال الشخصية الجديد هو نتاج مشاورات اللجان التي شكلت من علماء المذهبي الحنفي والمالكي كما كان معظم أعضائها محامين تلقوا تعليمهم في الخارج. هذا بالإضافة إلى أن المستشارين الذين قاموا بالإشراف على هذه العملية كانوا من الإنجليز. ولا يزال يوصف هذا القانون بالقانون الشرعي وله حجيته الشرعية المقدسة. أن تقسيم المحاكم إلى محاكم قومية وأخرى شرعية أو محاكم الملة لغير المسلمين تفصل الأولى في القضايا المدنية والجرائم وتعنى الثانية بقضايا الأحوال الشخصية معتمدة على مصادر دينية، كانت له عواقب وخيمة على النساء يتمثل أهمها في صعوبة الطعن فيما وضع في إطار ديني مقدس يستحيل المساس به أو تحديه.

وفي عام 1938 أصدرت محكمة الاستئناف حكمًا يغير هذا الفصل: وكان نص هذا الحكم"أن المصريين تجمعهم جنسية سياسية مشتركة وكلهم رعايا لجلالة الملك، إلا أن الطائفية تختلف؛ فبينهم من هو من الأقباط الأرثوذكس أو من الأقباط الأرمن أو الأقباط اليونانيين. ولكل من هذه الطوائف تم تكوين مجلس ملِّى خاص بها طبقًا لجنسيتها الطائفية"([1]).

وباختصار فإن العلاقة بين الجنسين قد وضعت تحت سيطرة الدين أي سيطرة علماء الدين؛ مما جعل من الصعب على أية سلطة أخلاقية تغييرها. وقد اختلف ذلك كثيرًا عما كان الوضع عليه فيما قبل عندما كانت القواعد الدينية التي تحكم الزواج تقتصر على بعض القضايا مثل من يحل له تزوج من ومن يحرم عليه تزوج من، وضرورة أن تنتظر الأرملة أو المطلقة لشهور عدتها الثلاثة للتمكن من الزواج مرة ثانية، وإنه لابد من وجود شهود على الزواج ولابد من إعلانه إعلانًا عامًا، وأيضًا ضرورة أن تكون العروس غير متزوجة وأن يقوم الزواج على مبدأ الإيجاب والقبول وغير ذلك من القضايا. وكما سوف أقوم بالتوضيح في الجزء الثاني من هذا العرض فإن الجوانب الأخرى التي تتعلق بالزواج كان يمكن مناقشاتها وتحديدها بناءًا على رغبة الطرفين مثلها مثل غيرها من المعاملات الأخرى مثل البيع والشراء وإقامة الأوقاف. . إلخ. أما المحاكم الشرعية الحديثة فما هي إلا أداة تستخدمها الدولة للسيطرة عن طريق تنفيذ مجموعة من القوانين قام باختيارها وتجميعها عدد من علماء الدين قامت الدولة بتعليمهم وتوظيفهم. وتتمثل وظيفة المحاكم الشرعية الحديثة في النظر في قضايا حضانة الأطفال والإرث والأوقاف والأحوال الشخصية والتي تدخل جميعها في نطاق الدين. وتقوم محاكم الملة بنفس الوظيفة فيما يتعلق بغير المسلمين.

ومن الجدير بالذكر أن فكرة وجود قانون الأحوال الشخصية لا علاقة لها بالشريعة فما هي إلا فكرة أوروبية ظهرت في إيطاليا في القرن 13 للتفريق بين قوانين الملكية وغيرها من القوانين التي تتعلق بالعلاقات الإنسانية. فمن الطبيعي أن يجد المصلحون المصريون الذين عنوا بالقضايا الخاصة بالملكية وغيرها من أمور التجارة في القرن العشرين هذا التقسيم مقبولاً. إن قانون الأحوال الشخصية كما طبق في القرن العشرين قد أوجد نظامًا قام بتعريف أنواع العلاقات التي تميز البشر وطبيعتهم كأفراد داخل أسر.

وبالرغم مما يدعيه التيار التحرري من أن القوانين الحديثة قد أكدت على الحرية الشخصية وشجعتها، فإن ما يحدث يخالف ذلك إذا ما نظرنا إلى القنوات التي تم من خلالها فهم المجتمع وتنظيمه والتعامل معه من الناحية القانونية. إن الكفاح من أجل حرية العقيدة والخطاب والحركة هو جزء من إنجازات الثورات الأوروبية، إلا أن هذا الكفاح لم يأتِ بنتائج مثمرة في تاريخ مصر. إن تعريف قانون الأحوال الشخصية بناءًا على التوصيفات الطبيعية لكون الفرد ذكرًا أو أنثى، قاصراً أو رشيدًا وبناءً على الحاجات الاجتماعية مثل مسئولية الدولة أن تحافظ على كيان الأسرة أو الحاجة إلى وجود قاعدة

أخلاقية تضفى على الأسرة القدسية وتحافظ عليها، يجعل من هذا القانون نظامًا غير عادل يخضع المرأة لسيطرة الأب والزوج والأخ والعم والخال. وقد عرفت إحدى المحاكم مصطلح الأحوال الشخصية على أنه:

كل ما يفرق بين شخص وآخر فيما يتعلق بالصفات الطبيعية أو الأسرية والتي يضع القانون، طبقًا لها المبادئ القانونية الخاصة بحياة الفرد الاجتماعية مثل كونه ذكرًا أو أنثى، زوجًا أو أرملاً، مطلقًا أو أبًا، أو ابنًا شرعيًا، أو ما إذا كان مواطنًا كامل المواطنة أو لم يصل إلى هذه المرحلة بسبب صغر السن أو السفه أو الجنون، أو ما إذا كان يتمتع بأهلية قانونية كاملة أو يخضع للوصاية لأسباب قانونية ([2]).

الفرق بين الجنسين قد يحدد القوانين ولكنه لا يمنح حقوق الإنسان. ويمكن وضع قوانين تحكم الملكية والتجارة بناءً على حرية الفرد وحقوقه الطبيعية، ولكن عند الحديث عن المرأة فإن الحقوق الطبيعية لا تعنى الحقوق التي يجب أن تحصل عليها كإنسان، بل الحقوق القائمة على الفروق البيولوجية. وهذه الفروق البيولوجية ترى كنقيصة تحرم المرأة من الحصول على حقوق المواطنة الكاملة مثلها مثل السفيه أو القاصر الذي يحتاج إلى"وصى".

ولقد أصبحت مؤسسة الزواج في بؤرة اهتمام النظام الأبوى الجديد. سوف نناقش هنا العلاقة بين الدولة وتأسيس مؤسسة الزواج وسيتم تأجيل مناقشة التغيرات التي طرأت على الزواج في العصر الحديث وما قبله إلى جزء لاحق في هذا العرض. وقد عرف قانون الأحوال الشخصية المصرى الزواج على أنه"عقد بين الرجل والمرأة تكون المرأة بموجبه محللة للرجل ويتمثل الغرض منه في تكوين أسرة وإنجاب أطفال". وفي السابق كان الزواج يعتبر مؤسسة يتم من خلالها التصديق على العلاقة بين الرجل والمرأة ووسيلة لإنجاب أطفال شرعيين، أما في العصر الحديث فقد نظر إلى الزواج على أنه وسيلة لإقامة أسرة"نووية". وقد وضعت القوانين من قبل الدولة للحفاظ على تماسك هذه الأسرة، ولا يعني ذلك غياب الأسرة"النووية" في فترة ما قبل العصر الحديث. فعلى العكس كان هناك العديد من الأسر"النووية" التي كانت تتكون من الزوج والزوجة والأبناء الذين عادة ما كانت تربطهم بعشيرتهم روابط وثيقة حيث كانوا يعيشون جميعًا بالقرب من بعضهم البعض في نفس الحي في المدن الكبيرة أو في نفس المدينة الصغيرة أو في بيت عائلة واحد يجمعهم جميعًا.

إن تكرار حالات الطلاق والزواج للمرة الثانية ووجود الإماء كأحد معالم بيوت الأسر الثرية، يعني أيضًا أن الأسرة كانت ممتدة بصورة أكثر مما عليه الأسر"النووية" الحديثة. وبالتالي فإن مصطلح Family باللغة الإنجليزية يعني عائلة بمعناها الواسع الذي يشمل الأخوات والإخوان وأولاد الأخت وأولاد الأخ وبنات الأخت وبنات الأخ ومن تعولهم الأسرة من غير أفرادها. ولم تعتبر كلمة أسرة كوحدة اجتماعية إلا في القرن العشرين عندما أصبحت خاضعة للقانون كأسرة"نووية"، وعلى ذلك فلابد من فهم كلمة أسرة بكل ما تحمله من إيحاءات في العصر الحديث وليس بناء على ما كانت تشير إليه في الماضي.

إن وضع الأسرة في مركز نظام قانوني يعني الاعتراف بالزوج كرئيس قانوني للأسرة له سلطات على الزوجة أو الزوجات والأبناء القصر. إن تفسير هذا القانون وتبريره كان قائمًا على فكرة تقسيم العمل بناء على النوع الاجتماعي الذي يعتمد على الاختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة والذي أصبح مقبولاً كأساس للنظام القانوني. وقد أصبح هذا التقسيم للعمل أيضًا تيارًا اجتماعيًا سائدًا بين مفكرى مصر الحديثة، وقد تم تأكيده في الكتب الدراسية والمناهج المدرسية. أصبح هذا التيار سائدًا بشكل جعله مقبولاً كنظام وصفه الله في القرآن والأحاديث النبوية وكتابات الفقهاء، بالرغم من أن مفهوم الأسرة الذي ظهر في العصر الحديث يخالف المفهوم الصادق والحقيقي الوارد في القرآن والسنة والفقه

وفي أي كتابات ظهرت قبل العصر الحديث حيث يطبق فكرة تقسيم العمل بناء على النوع الاجتماعي والذي يعتمد على الاختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة. مما أدى إلى إيجاد نظام أبوي ذكوري تستخدم فيه الدولة سلطتها وسطوتها للحفاظ على الأسرة التي تمثل نواة النسيج الاجتماعي. إن هذه الفلسفة التي تؤكد على الاختلاف البيولوجي قد حملت الأم مسئولية سعادة الأسرة واعتبرت الأب مصدرًا للتمويل المالي والحماية. وقد أدى هذا التقسيم داخل الأسرة إلى جعل المحاكم تحكم على المرأة بناء على مدى طاعتها لزوجها وليس كمساوية له. ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن تلك العلاقة بين الأزواج وتكوين الأسرة"النووية" كان يوجد فقط في قوانين الأحوال الشخصية للمستعمرات الإنجليزية والفرنسية القديمة. وعلى سبيل المثال يعرف قانون الأحوال الشخصية في الجزائر، (التي كانت سابقًا مستعمرة فرنسية) الزواج على أنه"عقد بين الرجل والمرأة طبقًا للشريعة الإسلامية من بين أهدافه تكوين أسرة تقوم على المودة والرحمة والتعاون بين الطرفين ويهتم في المقام الأول بحفظ الأنساب". وهناك صيغ مماثلة تعرف الزواج في سوريا والعراق والأردن. وعلى العكس يعرف الزواج في الكويت على أنه"عقد بين الرجل والمرأة تكون المرأة بموجبه محللة للرجل ويتمثل الهدف منه في تحقيق التعايش والعفة والقوة الوطنية". أما القوانين الليبية فتعرف الزواج على أنه ميثاق شرعي يقوم على المحبة والمودة والرحمة والطمأنينة يحلل العلاقة بين الرجل والمرأة اللذين لا يحرم زواجهما. ولم تكن الكويت وليبيا خاضعتين للاستعمار الإنجليزي أو الفرنسي ولم تخضعا لتأثيره، لذلك كان تعريفهما للزواج أقرب ما يكون لتعريف الإسلام للزواج.

ولقد أصبحت القوانين الأوروبية النموذج الأول الذي تمت صياغة القوانين في المستعمرات الأوروبية على شاكلته مصحوبة ببعض التوجهات الفلسفية لتنظيم العلاقات الاجتماعية والعلاقة بين الجنسين وهذا الأمر لا يثير الدهشة. وقد لجأ المصلحون المصريون إلى القانون الأوروبي بغرض الاستعارة منه كما فعلت دول أخرى في هذا العصر. وتم تطبيق مبدأ القياسية وتجميع القوانين وتنسيقها في النظام القانوني بما في ذلك المحاكم الشرعية الجديدة ونتج عن ذلك فلسفة بطريركية جديدة تناسب أوروبا في القرن التاسع عشر حازت إعجاب دعاة التحديث في مصر الذين صاغوا التوجه القانوني بتنظيم العلاقة بين الجنسين على غرار أخلاقيات الطبقة البرجوازية الأوربية التي تعتبر الأسرة"النووية" التي يحكمها الذكر أمرًا مسلمًا به. أما القانون النابليوني فقد وصف على أنه يعتمد في الأساس على فكرة حقوق وسلطة الزوج كرئيس للأسرة، ووجوب احترامه من قبل الزوجة والأبناء. ويعتبر الزوج أفضل من لديهم القدرة على إدارة ماليات الأسرة، وعلى ذلك وبصفته رئيس الأسرة تكون له حقوق تفوق تلك التي يحصل عليها الزوجة به والأبناء ([3]).

إن تأثير هذه السلطة الذكورية الجديدة على النساء يظهر جليًا في قوانين الوصاية فعلى سبيل المثال تحرم القوانين الجديدة المرأة من الوصاية على أبنائها وممتلكاتهم (ولاية النفس والمال)، وقد يتم اختيارها كوصية على المال من قبل الأب أو الجد([4]). وأفضل مثال لذلك القضية التي رفعتها إحدى الأمهات في 1974 تطالب بعد فترة حضانتها لابنتها حتى تتزوج الابنة وهو أمر يجيزه المذهب المالكي، بينما يقضى المذهب الحنفى بأن وصاية الأب على الابنة تبدأ في الثانية عشرة. وقد دفعت المرأة في هذه القضية بأن الاقتصار على المذهب الحنفى كمصدر للقوانين أمرًا يتنافى مع الدستور لأن الدستور لم ينص على أن المذهب الحنفي هو المصدر الأوحد للقوانين الشرعية، ولكنه أشار إلى أن الشريعة هي المصدر الأساسي للقوانين في مصر (البكرى مجلد 2234)([5]) ولقد رفض القاضي هذه القضية على أساس أن المشرع (واضع القانون) مكلف من قبل الدولة وله الحق في اختيار أى المذاهب يطبق. وعلى عكس ذلك ففي الفترة التي سبقت العصر الحديث كان القضاة بما في ذلك الحنفيون منهم يعطون الأم الوصاية على أبنائها اليتامى وممتلكاتهم بصرف النظر عن رأى المذهب في هذا الأمر.

إن وضع النساء تحت سلطات بطريركية أكبر قد نتج عنه تهميش المرأة والحد من حرياتها المدنية وأهليتها القانونية حيث ظهرت مواقف جديدة تحتاج إلى تشريعات جديدة. وقد مارست الدول القومية الحديثة سلطاتها على أراضيها ومواطنيها عن طريق مد نطاق سلطاتها عليهم والإشارة إليهم على أنهم مواطنيها أو تحت حمايتها. وقد تعرضت النساء لشكل جديد من السيطرة البطريركية حيث إن قوانين الجنسية تتشدد بصورة متزايدة ولعل السبب في ذلك أن الدول القومية عندما قامت بصياغة قوانين المواطنة أقرت بأن المرأة هي حاملة لجنسية الزوج أيا كانت[6]. ولقد كان هذا القانون من بنود القانون المدني الفرنسي وقد قامت الدول الأوروبية بتطبيقه وتبعتها في ذلك الدولة العثمانية على يد معتنقي الفكر الإمبريالي. وقد نص هذا القانون أيضًا على أن ما ينتج عن هذا الزواج من أبناء يحملون بالتبعية جنسية الأب. وقد سلمت المحاكم المصرية بالقانون الذي يقضي بحمل المرأة لجنسية زوجها إلا في حالة اختلاف العقيدة الدينية للزوجين. وبالرغم من ذلك فقد تغيرت القوانين منذ إقرار مبدأ حمل جنسية الأم بعد كثير من المعاناة والإنكار خاصة في حالات الأبناء الذين هجرهم آباؤهم الأجانب وحرموا حقهم في ميراث الأم بمقتضى قوانين الملكية المصرية، ومع تيسير إجراءات الحصول على الجنسية لا يزال مبدأ عدم المساواة قائمًا. وبالتالي فإن قانون يوليو 2004 المعدل قد أعطى الأبناء من آباء أجانب الحق في الحصول على جنسية المرأة المصرية، إلا أن هذا القانون كان مؤقتًا وعجز عن إعطاء حق الحصول على الجنسية للزوج وحرم ما ينتج عن زواج المصرية بأجنبى من أبناء من تقلد أي وظائف حكومية بالرغم من أن هذا القانون قد أعطى حق الحصول على الجنسية وحق تقلد الوظائف الحكومية لزوجات وأبناء الرجال المصريين.

وأود أن أختم هذا الجزء بمثال آخر يوضح الخلط بين القوانين الوطنية والعلمانية وبين قوانين الشريعة والقوانين الشخصية لإيجاد نظام يتصف باتفاقه مع الشريعة إلا أنه كذلك بصورة جزئية. وهو بهذا الشكل يعمل ضد المرأة. سوف استخدم هنا قانون المعاشات والتأمينات الاجتماعية المصري كمثال، مبرزة المصاعب التي تواجه الأرامل من أجل الحصول على مستحقاتهن من الدولة. تعتمد قوانين الميراث على الشريعة كما بينها القرآن الكريم فتحصل الزوجة على ربع تركة الزوج المتوفى إذا لم يكن له أولاد وثمن التركة في حالة وجود أبناء، وعند تعدد الزوجات للزوج الواحد فيشتركن في ربع التركة أو ثمنها طبقًا لوجود أبناء للزوج أم لا. وتحصل الابنة على نصف ما يحصل عليه الابن وتطبق هذه النسب على كل مستويات المواريث طبقًا للنوع الاجتماعي، وتطبق هذه القوانين على المسلمين والمسيحيين على حد السواء حيث إن الكنيسة القبطية التي تتميز بالبطريركية، لا تجد غضاضة في قبول القانون الإسلامي الذي يقضي بأن للذكر مثل حظ الأنثيين بالرغم من أنها ترفض قبول أي تغيير في قوانينها بما في ذلك إعطاء الزوجة المهجورة أو التي يساء معاملتها الحق في الطلاق. إن قوانين التأمينات الاجتماعية والمعاشات ما هي إلا خليط من قوانين التأمين الاجتماعي الحديثة وقوانين الإرث الإسلامية. وبينما شهدت قوانين المعاشات إصلاحًا كبيرًا في صالح المرأة لأنها في الأساس كانت تعتمد على أسس شرعية إلا أنه لا يزال يكتنفها بعض أوجه النقص، وفي الوقت ذاته ولأن هذه القوانين ما هي إلا خليط من قوانين عدة، فإن تقسيم المنافع يكون مجحفًا والتنفيذ الفعلى للقانون يخالف ما ينص عليه القانون. ويرجع ذلك إلى ما يمكن أن نطلق عليه"انفصام شخصية" قوانين المواريث والتأمين الاجتماعي. فإن المستحقات المالية التي يدفع الموظف جزءًا من راتبه طوال فترة عمله للحصول عليها بعد التقاعد تعتبرها الدولة صدقة تقدمها له وهذا ما تؤكده قيمة تلك المستحقات المالية. ولعل هذا سبب القول بأن الدولة هي المستفيد الأكبر والوارث لمستحقات المعاش لموظفيها. إن النظرة الفاحصة لهذه القوانين توضح ما تمثله من مشكلة للورثة وبخاصة الإناث منهم.

وطبقًا لقوانين التأمين الاجتماعي التي تم سنها في 1975 والتي لا تزال تطبق في مصر حتى الآن مع بعض التغييرات الطفيفة، فإن من يستحقون معاش الموظف المتوفى

هم"الأرملة أو الأرامل والأبناء والبنات والوالدين والأخـوان والأخـوات الـذين ينطبـق عليهم الشروط الواجبة عند وفاة الموظف". وبينمـا تمنح قـوانين التـأمين الاجتمـاعي في العـادة المرأة حق التمتـع بحقـوق التـأمين الاجتمـاعي لزوجهـا وتعطى أيضًـا الموظـف الحـق في اختيار من يستحق هذه الحقوق بعد وفاته فإن هذا المبـدأ لا يطبـق في مصـر ولا في بعض الدول الاسلامية وما يطبق فقط هو مبدأ من يستحق أن يورث طبقًـا للشـريعة الإسـلامية، وبالتالي فإن كل من الأزواج والوالدين والأبناء والأخوان يكون لهم الحق في الميراث، وإذا ما وصل الابن إلى سن الحادية والعشرين أو السادسة والعشـرين وهـو لا يـزال يـدرس أو يعمل يتم قطع معاشه. وهذا تطبيقًا للمبادئ الحديثة الـتي تعتـبر سـن الحاديـة والعشـرين سن الرشد، أما في حالة الابنة أو الأخت فإن معاشها ينقطـع بزواجهـا أي أنهـا تسـتمر في الحصول على المعاش طالما لم تتزوج وطالما لم تشغل أية وظيفة أو تتقاضي معاشًا آخر أعلى في القيمة بصرف النظر عن عمرها. إن مبدأ بقاء الفتاة تحت ولاية أسرتها وانتقالهـا من حماية أبيها أو أخيها وما يوفران لها من دعم مادي إلى حماية زوجها ودعمه لهـا ماديًـا، يقع في مركز هذه السياسة ومعنى ذلك أن هناك فلسفتين متباينتين تطبقـان على الـذكور والإناث فيما يتعلق بقضية المعاش، الأولى تتبع القوانين الحديثـة الـتي لهـا أغلبيـة قانونيـة والأخرى تتبـع التقاليـد الاجتماعيـة القائمـة على المبـادئ الإسـلامية. وكـل ذلـك في صـالح الحكومة لأنه بمجرد وصول الابن إلى سن الحادية والعشـرين وزواج الابنـة الـتي عـادة مـا يحدث قبل سن الحاديـة والعشـرين ينتقـل المعـاش إلى الحكومـة إذا لم يكن هنـاك ورثـة آخرون يتم إعادة توزيع المعاش عليهم.

إن مقارنة ومعرفة مستحقات المعاش التي تقررها قوانين التأمين الاجتماعي تكشــف عن وجود مشاكل أكبر. فقد اتخذ القانون خطـوات إيجابيـة على طريـق المسـاواة بين الـذكور والإناث فيما يستحقون من معـاش. إن نسـبة 1:ـ 2 الـتي كـانت تطبـق فيمـا قبـل قـد تم تغييرها وأصبحت الأرملة تحصل على نفس المقدار الذي يحصل عليـه الأرمـل. وبنـاءً على التغيير الجديد يحصل أبناء الموظف المتوفى على نصف المعـاش يقسـم عليهم بالتسـاوي وتحصل الأرملة أو الأرمل على النصف الآخر، ويحدث الشـيء ذاتـه في حالـة بقـاء والـدي الموظف أو الموظفة المتوفية على قيد الحياة فإنهم يحصلون على ثلث المعاش ويحصــل الزوج أو الزوجة على النصف. ويظهر هنا تساؤل: أين يذهب الجـزء البـاقي من المعـاش؟ ويظهر نفس السؤال في حالة وجود عدد عن الورثة يقسم عليهم المعاش ذهاب جزء منـه لصالح الدولة، ولعل أكبر مكسب تحصل عليه الحكومة يكون عندما يتوفى أحد المــوظفين تاركًا أحد والديـه أو كليهمـا على قيـد الحيـاة بحيث يحصـل أحـدهما أو كلاهمـا على نصـف معاش الابن. ويطبق القانون عنـدما يكـون الورثـة أبنـاء أو بنـات المتـوفي ففي كـل هـذه الحالات تصبح الدولـة أحـد الورثـة لمعـاش المتـوفى. بمـا أن المـرأة تحـرم من حقهـا في الحصول على المعاش عند زواجها أو تكرار زواجها فإن قوانين المعاش تصـبح عقبـة أمـام زواج المرأة أو تكرار زواجها، كما شجعتها على قبول بعض أنـواع الزيجـات غـير الرسـمية مثل"الزواج العرفي"، كما هو شـائع الآن والـتي تعـرض حقوقهـا القانونيـة للخطـر حـتى لا تحرم المعاش الضئيل التي تحصل عليه من الدولة. وإذا ما أخذنا في الاعتبـار الفقـر الـذي يعاني منه غالبيـة سـكان مصـر وضـآلة قيمـة المعاشـات والـتي لا تكفي لسـد الاحتياجـات الأساسـية للحيـاة قبـل تقسـيمها، فـإن فكـرة كـون الحكومـة الـوارث الرئيسـي لأمـوال المعاشات التي يدفعها الموظف طيلة حياته العملية تبدو مثيرة للضحك.

أود أن أضيف أن القانون ينص على أنه عندما يتم قطع معاش أحد الأبناء يتم إعـادة توزيـع المعاش على الأبناء الباقين أو الأرمل أو الأرملة ولكن هذا لا يحدث، فبدلاً من ذلك تم نشر قائمة مفصلة تحدد القيم المستحقة في مواقف مختلفة. وطبقًا للقيم المنصوص عليها في قانون عام 1975 تحصل الأرملة على 3000 جنيه مصـرى،أمـا في حالـة وجـود ابن فإنهـا تحصل على 2000 جنيه مصرى ويحصل هو على 2000 جنيه مصرى أيضًـا. أمـا في حالـة وجود أكثر من ابن فإنهم يحصلون على 3500 جنيه مصرى وتحصل هي على 2000 جنيـه

مصرى ومن العجيب أن الابن الذي يكون وارثًا وحيدًا يحصل على 2000 جنيه مصـرى. إن هذه القيم الافتراضية التي نصت عليها القائمة المنشورة لا تـزال مجحفـة طالمـا لا تطبـق الأنصبة التي نص عليها القانون ولا تعترف بمبدأ ضرورة إعادة توزيـع المعـاش عنـد قطعـه عن أحد الورثة. وأحد الملاحظات الأخرى المثيرة التي تبرزها قراءة نشرة قيم المعاشـات هي ما يقع على الزوجة من ضرر نتيجة لتعدد الزوجات، فبينما لا يشارك الأرمل أحدًا فيمـا يحصل عليه من معاش عادة ما تشارك الأرملة أخريات فيما تحصل عليه من معاش. وقـد حاول القانون أخذ ذلك في الاعتبار بتخصيص قيم أكبر للأرامل في حـالات تعـدد الزوجـات إلا أن مبدأ عدم المساواة لا يزال قائمًا. فطبقًا لنشرة قيم المعاشات تتلقى الأرملة 3000 جنيه مصرى، بينما تتلقى الأرملتـان 5000 جنيـه مصـرى. ويعـني ذلـك إنـه كلمـا زاد عـدد الزوجـات للرجـل قـل مقـدار مـا يحصـلن عليـه من معـاش بعـد وفاتـه. وبمـا أن القـانون المصري يجيز تعدد الزوجات طبقًا للشريعة الإسلامية، وبما أن القـانون يـرفض الاعـتراف بما يمثله تعدد الزوجات من ضرر على المرأة فلابد من أخـذ قضـية المعـاش في الاعتبـار، خاصة وأن كثيرًا من الأرامل كبار السـن يعشـن في فقـر مـدقع حيث لا يكفي مـا يحصـلن عليه من معاش لسد احتياجات الحياة الأساسية. فما بالك عندما يطلق الـزوج زوجتـه بعـد زواج دام لأكثر من عشرين أو ثلاثين عامًا ليتزوج بـأخرى أصـغر سـنًا، فـإن الزوجـة الأولى تفقد كل شيء وتحصل الأخرى على المعاش كاملاً وعلى ذلك فلابد من وضع نظاماً يضمن للزوجة الحصول على معاش زوجها بعد أن تقضى معه عددًا محـددًا من السـنوات، ويمكن أن يطبق ذلك على الزوج أيضًا. أما في حالة تعـدد الزوجـات فيجب أن يلـزم الـزوج بـدفع قيمة إضافية لزوجته لتعويضها عن أي ضرر قد يسببه اتخـاذه لزوجـة أخـرى عليهـا أو على أولادها.

قوانين الأحوال الشخصية:

إن مقارنة عقود الزواج التي تتم في العصر الحديث بتلك التي كانت تتم من قبل تظهر أن قوانين الزواج والطلاق في مصر في الفترة التي سبقت العصر الحديث كانت أكثر مرونة، وتلك المرونة كانت تعطى المرأة حريـة أكـثر في التحكم في حياتهـا وتقريـر مصـيرها. إن العلاقة بين وكالة المرأة وسيطرة الدولة على القـوانين تظهـر عنـد مقارنـة عقـود الـزواج التي تمت في فترة ما قبل الدولة العثمانيـة وتلـك الـتي تمت في أوائـل الدولـة العثمانيـة الحديثة. وبينما تحتـاج الإشـارة إلى عقـود الـزواج الـتي كـانت تتم في مصـر القديمـة إلى دراسة أكثر تخصصًا وتعمقاً إلا أن النظر إلى هذه العقود قد يفيد ما أثـير في هـذا العـرض من قضايا. إن عقود الزواج القديمة تعكس الكثير من الإرادة الشخصية، فقد منحت المرأة القدرة والحرية على اختيار نوعية العلاقة الزوجية التي ترغب فيها. ولقد قام مؤرخو تـاريخ مصر القديم بتسجيل وترجمة عدد من الوثائق التاريخية ترجع إلى عصر المملكـة الجديـدة وتتعلق بالزواج والحياة الأسرية ونجد في هذه الوثائق الـزوج يعاهـد الزوجـة على الإخلاص والاهتمام والمعاملة الحسنة، ويتعهـد بالعنايـة بـأولاده ودعمهم ماديًـا والحفـاظ على صـحة زوجته وكرامتها وبألا يعاملها معاملة السيد للأمة (كابل وماركو، 1996، 180).

وقد أكدت تلك العقود القديمة أيضًـا على الذمـة الماليـة للمـرأة وحقهـا في التصـرف في ممتلكاتها وذلـك للحيلولـة دون اسـتيلاء الـزوج على هـذه الممتلكـات تحت أي ظـرف من الظروف.

ويبـدو أن الزوجـة وعائلتهـا كـانت في العـادة تسـلم ممتلكـات الزوجـة إلى زوجهـا. وهـذه الممتلكات لم تكن تعتبر مهرًا بل قرضًا يتم التصـرف فيـه بنـاء على اتفـاق الطـرفين عنـد إبرام عقد الزواج. وما يدل على ذلك ما قاله أحد الأزواج وهو ينتمي إلى المملكة الجديـدة لزوجته والذي كان نصه"أقر بأني قد حصلت منك على مبلغ 3000 رخمة من الفضـة على أن أعيد هذا المبلغ إليك خلال 30 يومًا من تـاريخ طلبـه، كمـا أتعهـد بـأن أرجـع إليهـا مائـة

رخمة من الفضة تضاف إلى هذا المبلغ في حالة حدوث انفصال بيننا أثناء فترة حملك من كنفقة للولادة" (ويلفرنج، 1997، 43 -44).

وعلى عكس زمن ما قبل الدول العثمانية كان التسجيل الرسمي للزواج اختياريًا في مصر القديمة والإسلامية، فلم يكن القانون يقضى بذلك إلا أن عقد الزواج كان يبرم أمام قاض"مسجل رسمى" وذلك لتسجيل أي معاملات مالية أو أي التزامات أو وعود قد يتضمنها العقد. ولم يكن تسجيل الزواج شرطًا لجعله شرعيًا. وعادة ما كانت هذه العقود تفصل كثيرًا من الجوانب المتعلقة بالزواج مثل قيمة المهر الذي يدفعه الزوج لعروسه وممتلكات الزوجة عند الزواج ومختلف الالتزامات التي يتعهد بها الزوج بما في ذلك الملبس وما يتعلق بما قد ينجبون من أطفال أو بأي من أفراد أسرتها. وكان الطلاق وكيفية تسويته وأسبابه من الأمور التي تناولتها عقود الزواج في مصر القديمة مثلها في ذلك مثل عصر ما بعد الإسلام. ولم يظهر الاختلاف إلا في العصر الحديث حيث اقتصرت الإشارة إلى الطلاق في عقود الزواج على ذكر قيمة المؤخر الذي تحصل عليه الزوجة عند الطلاق أو عند وفاة زوجها. وقد كانت الإشارة إلى الطلاق وأسبابه وكيفية تسويته أمرًا عاديًا في عقود الزواج حتى زمن الإصلاحات الحديثة وخضوع قوانين الزواج للمعيارية. ومن الجدير بالذكر أن هذه التغيرات لم تطرأ فقط على عقود الزواج الخاصة بالمسلمين ولكن على تلك الخاصة بغير المسلمين أيضًا. وبالتالي فقد كان الأقباط الذي تحرم عقائدهم المسيحية الطلاق يبرمون عقود زواجهم أمام المحاكم الشرعية في مصر في فترة ما قبل العصر الحديث وفي الدول الإسلامية الأخرى، كما كان يتم طلاقهم أمام قضاة المحاكم الشرعية. ولم تكن فكرة استمرارية الزواج أو الحفاظ على وحدة العائلة في بؤرة اهتمام الحياة الاجتماعية أو التوجهات الاجتماعية قبل العصر الحديث بالرغم من المحبة الشديدة للأولاد والرفض التام لفكرة الطلاق كما تقتضيه السنة.

ومع ظهور الإسلام أصبحت عقود الزواج أكثر تجانسًا حيث إنها تضمنت"المتطلبات

الإسلامية للزواج" التي استمر بعضها بينما تعرض البعض الآخر للتحول والتغير بفعل الوقت. وبالرغم من أن عقود الزواج التي أبرمت في أوائل القرون التي أعقبت دخول الإسلام إلى مصر لم يتم بعد دراستها بالصورة الكافية، وفر مؤرخو هذه الفترة لنا عددًا لا بأس به من هذه العقود. وقد يتعجب الكثيرون من فيض المعلومات التي قد تحصل عليها من دراسة هذه الفترة الحساسة من تاريخ مصر وخاصة فيما يتعلق بتكون فكرة القانون والتفرقة بين الجنسين وعملية تأسيس الهيمنة الدينية والعلاقة بين عملية الهيمنة الدينية والتغير الاجتماعي. وقد تم تسجيل عقود الزواج التي أبرمت في أوائل العصر الإسلامي على ورق البردى أو الجلود أو قطع القماش مثلها في ذلك مثل تلك التي أبرمت في مصر القديمة. وقد كان الوسط الذي يتم تسجيل عقد الزواج عليه يختلف باختلاف الطبقات، فعلى سبيل المثال كانت الطبقات الثرية تفضل استخدام المنسوجات غالية الثمن.

وتوضح عقود الزواج التي أبرمت في القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي أن الزوجة كان لها الحق في تحديد نوعية العلاقة بينها وبين زوجها بما في ذلك ما يقوم به الزوج من أفعال في إطار الزواج. فقد كان شائعًا أن تشترط المرأة على زوجها في عقد الزواج حسن المعاملة كما تقضي السنة وإلا أصبح زواجهما لاغيًا بغياب هذا الشرط، وهذا ما يعرف بمبدأ الإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان كما تقضى الشريعة الإسلامية. وبالرغم من أن حسن المعاملة لا يزال شرطًا أساسيًا لاستمرار الزواج لم يرد ذكره في عقود الزواج التي أبرمت أثناء الدولة العثمانية، ولم توجد أية إشارة إليه في صيغة وثيقة الزواج التي وجدت في العصر الحديث. وبالإضافة إلى ذلك أصبح معنى الإحسان أمرًا يقرره القانون ولم يعد يخضع لتقدير الزوجة لما قد يجعل زواجها غير صالح أو (للعرف). فقد تم التركيز فقط على أحد المعاني التي تحملها كلمة الإحسان وهو (الضرر) فقد تضمنت قوانين الأحوال الشخصية قائمة مفصلة للأسباب التي تعطى المرأة حق رفع قضية تطلب

فيها الطلاق وكذا حقها في الحصول على"التطليق"، ومن هذه الأسباب فقدان الرجل لقدرته الجنسية أو عجزه عن الصرف على الأسرة أو تعرضه لزوجته بالضرب الذي يسبب لها أذى جسديًا مثل كسر أحد أطرافها. وعندما حاولت بعض الناشطات من النساء في السبعينيات تضمين أسباب أخرى إلى هذه القائمة مثل اتخاذ زوجة ثانية والذي عرف بـ"قانون جيهان" ووجهن برفض من جانب المشرعين حيث دفعوا بأن اتخاذ زوجة ثانية لا يعد ضررًا حيث يقره القرآن والله سبحانه وتعالى لا يقضى فيه ضرر لعباده. وقد ضمنت هنا عقدين للزواج كتبا على ورق البردى يرجع تاريخهما إلى عامي 256 هـ و 279هـ على التوالي وقام بترجمتهما جروهمان[7]، لما يوجد فيهما من معنى حقيقي لمبدأ الضرر وقضية تعدد الزوجات. وقد استعنت بهما لتوضيح أن الزواج كان يتصل بأحد الجوانب الثقافية والسياقات الزمنية الذي كان يتم ممارسته من خلالها بدلاً من كونه مجرد صيغة تم التصديق على كل جوانبها وتقبل كما حددها القانون الحديث دون نقاش:

1 - وشرط على نفسه أمام زوجته عائشة أن يتقى الله فيها ويعاملها بالحسنى ويوفر لها حياة كريمة معه، اتباعًا لأمر الله ورسوله وأن يعاشرها بمبدأ الإمساك بمعروف أو التسريح بإحسان. وقبل الشرط بأنه في حالة التزوج بأخرى تكون عقدة النكاح لهذه الزوجة الأخرى في يد عائشة حيث يكون لها الحق في تطليق الزوجة الثانية منه حينما تشاء.. . (جروهمان 1994، 73- 73).

2 - قبل الزوج إسحق ابن سيرى شرطين هما إنه في حالة تزوجه بأخرى مسلمة أو غير مسلمة يكون مصيرها في يد زوجته الأولى هندية ابنة إسحاق بحيث يمكن أن تطلقها منه في أي وقت شاءت وعليه تنفيذ ذلك، وإنه في حالة اتخاذه لأي أمة (ما ملكت يمينه) فيحق لزوجته بيعها في أي وقت شاءت، كما لا يجوز له منعها عن أهلها أو منع أهلها عنها.. . (عبيد، 88 -90).

ومما سبق يظهر أن التفاصيل التي تضمنتها عقود الزواج التي أبرمت في أوائل العصر الإسلامي جعلت من هذه العقود وثيقة قانونية ملزمة يتوقع احترامها من قبل الطرفين. إن الشروط التي تضمنتها العقود التي أبرمت في العصر الإسلامي وما قبله، كما سوف نرى،كانت لصالح الزوجة حيث ضمنت لها الحق في حل زواجها بشكل يضمن كرامتها إذا لم يلتزم الزوج بالشروط الإسلامية للزواج والمتطلبات الأساسية التي تراها ضرورية. وبما أن الشرع قد أعطى الزوج الحق في التطليق دون نقاش فمن الطبيعي ألا يظهر الزوج الرغبة في إضافة مزيد من الشروط إلى عقد الزواج بعكس الحال بالنسبة للزوجة. وتساعدنا هذه الشروط على فهم الزواج في المجتمع الإسلامي لأنها تقوم بتعريف المقصود بكلمة"توقعات". إن مطالبة الزوجة بحل الزواج يعرفنا بمسار الأمور كما أن المفاوضات التي تحدث بين الزوجين توضح لنا مفهوم وكالة المرأة. وسوف يتناول الجزء التالي من هذا المقال الشروط التي ضمنتها النساء في عقود الزواج أثناء الدولة العثمانية والفترة التي سبقتها.

وقد أظهرت عقود الزواج التي أبرمت في الفترة ما قبل العصر العثماني بعض المرونة مثلها مثل الفترة التي سبقت ذلك، إلا أنها حملت بعض التغيرات الواضحة. أما الدولة العثمانية فقد اشترطت تسجيل عقد الزواج بالمحكمة ربما فقط للحصول على رسوم مقابل هذا التسجيل، وربما أيضًا للسيطرة على سكان مصر، إن جهود الدولة العثمانية في مجال تحديد التخصصات القانونية وتوزيعها فيما بين محاكم مصر الست والثلاثين كجزء من التنظيمات الإدارية والقانونية التي قامت بها الدولة العثمانية طبقًا لقانون 1528 ما هي إلا محاولة لإرساء دعائم المركزية والسيطرة التي كانت من سياسات الدولة الحديثة الأولى. وبالتالي وبالرغم من أن الشروط التي تضمنتها عقود الزواج أثناء الدولة العثمانية كانت بمثابة معيار يعتمد على مكان عقد الزواج والطبقة التي يتم الزواج فيها، فإن الاختلاف بين عقود الزواج التي أبرمت في العصر الذي سبقه يظهر ما كانت تتمتع به

المرأة من وكالة في العصر الذي سبق العصر العثماني. فعلى سبيل المثال ما أعطاه الزوج لزوجته من تفويض بتطليق الزوجة الثانية منه أو بيع أيٍّ ممن ملكت يمينه، كما هو موضح في وثيقتي الزواج السابق ذكرهما لم يستمر ممارسته في العصر العثماني حيث لم يرد ذكر هذا الشرط في أي من عقود الزواج التي أبرمت في هذا العصر. وبالرغم من ذلك احتفظت المرأة بحقها في تأسيس زواجها بالشروط التي تراها موجبة سواء عن طريق تضمينها لهذه الشروط في عقد زواجها أو عن طريق ما يتعهد به الزوج من شروط في العقد وهو ما يعرف (بالشرط المعلق). وكما ذكر سابقًا لم يسمح القانون في العصر الحديث بتضمين مثل هذه الشروط في العقد طبقًا لقوانين الأحوال الشخصية. ويمكن أن نذكر هنا بعض الشروط الخاصة التي يمكن المطالبة بها من قبل الزوجين في بعض الحالات المحددة وشروطًا عامة أخرى قد ترغب الزوجات في المطالبة بها. ومن الشروط الخاصة ما يتعلق بتجهيز شقة الزوجية وما إذا كانت الزوجة ترغب في العيش بالقرب من أسرتها أو بعيدًا عنهم حسب رغبة زوجها، وما إذا كانت توافق على العيش مع أسرة الزوج أم لا، وكذلك ما يتعلق بكسوة في الزوجة التي يوفرها لها الزوج. وقد ذكرت بعض العقود هذه الشروط بصورة عامة بينما حملت عقودًا أخرى تفاصيل أكثر تتعلق بالمتعلقات ونوعيتها (دشنا، اشهادات، 1273 {1827}، 1: 1- 9) أو بالخدم الذين يتوقع وجودهم في المنزل أو العبيد أو المجوهرات (الإسكندرية، أشهادات، 1273 {1857}، 1: 10- 68، 70، 11 – 81). ونجد في أحد العقود إحدى العاهرات تعلن توبتها، وتطالب بألا يستخدم زوجها ما عرفه عن ماضيها ضدها في المستقبل (مصر القديمة، 1079 {1669}، 103:95 -221)

وتظهر عقود الزواج أن مشكلة تعدد الزوجات كانت تسبب قلقًا كبيرًا للنساء، بالرغم مما أقرته الشريعة فيما يتعلق بعدد الزوجات اللاتي يمكن أن يتخذهن الرجل. استمرت المحاكم في وضع الشروط التي تحد من هذا الحق واعتبرت الرجل الذي لا يلتزم بتلك الشروط خارقًا للعقد. وسواء إن كانت هذه الشروط قد ضمنتها الزوجة بنفسها أو منحها إياها زوجها كتفويض لها فيما يتعلق بسلطته الزوجية، فإنه أمر غير ذي أهمية بالرغم من إنه كان موضوعًا للجدل في كثير من الجلسات التي عرضت نتائجها هنا. فمن المهم قراءة السجلات كنتاج ثقافة حية وليست كمجرد نصوص. إن الوثائق التي هي نتاج لعمليات المفاوضة التي تتضمن عددًا من الأفراد والتي هي طبيعة كل ما يبرم من عقود تدفعنا إلى النظر إلى ما وراء الكلمات، أي إلى الديناميكيات الاجتماعية والمفاوضات التي حدثت من أجل إنتاج مثل تلك الوثائق. فمن الواضح أن الزوجة ما كانت لتوافق على أي عقد زواج لا توافقها شروطه ولا أحد يمكن أن يتخيل تنازل الزوج بسهولة عن زوجته الثانية أو ما ملكت يمينه من أجل خاطر زوجته بسبب طيبة قلبه. فمن المهم أن نطلع على عدد من العقود وسجلات المحاكم وغيرها والتي هي نتاج للديناميكيات الاجتماعية لأشخاص يتمتعون بالحياة لهم رغبات ولديهم الاستعداد للتفاوض والوصول إلى حلول وسط. ويؤكد ذلك حاجة الزوج لتضمين بعض الشروط في عقد الزواج مثل تلك التي تتعلق بالمهر الذي قد يدفع على أقساط، الأمر الذي يعكس عجز الزوج عن دفع قيمة المهر بأكمله أو ما يتعلق بعجز الزوج عن دفع مهر على الإطلاق. وفي هذه الحالة لابد أن تتنازل الزوجة عن هذا الحق حتى يصبح الزواج قانونيًا حيث إن هذا الشرط هو مقتضيات الشريعة الإسلامية ليصبح الزواج قانونيًا. وقد يتضمن العقد أيضًا طلب الزوج بأن تسافر معه زوجته أو أن تعيش معه بعيدًا عن أسرتها على مسافة أبعد من مسافة القصر، ولابد أيضًا أن توافق الزوجة على ذلك كأحد حقوقها القانونية. ومن عقود الزواج التي تتضمن خداعًا كبيرًا تلك التي يضع فيها الزوج شروطًا تشبه تلك الشائعة فى زواج المتعة الذي يقره الشيعة، حيث يضمن الزوج في هذا العقد نيته بالسفر وترك زوجته بعد فترة زواج محددة مع التعهد بدفع بعض التسويات المالية إليها في حالة عدم عودته خلال فترة محددة. وقد شاع هذا النوع من الزواج بين المغاربة في الإسكندرية في العصر العثماني. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى وجود عدد من التجار الرحالة غير المقيمين فيما بينهم. وبالإضافة إلى ذلك تظهر

العقود التي يحفظها الأرشيف أنها كانت تتضمن شروطًا خاصة بالعقـد مثـل الـتزام الـزوج ببعض المسئوليات التي لا يتوقع منـه تحملهـا مثـل تعهـده بالصـرف على أولاد زوجتـه من زواج قبله([8]). وفي بعض الحـالات تكـون شـروط العقـد مشـروطة بعمـل مـا وتكـون نص الكلمات المسـتخدمة في هـذه الحالـة"ألقى" على نفسـه وهـذا مـا توضـحه العقـود الـتي استشهد بها والتي ترجع إلى فترة العصر الإسلامي الأول. أن كلمة"تعليق" تشير إلى عمل يقوم به الزوج يستتبعه حدوث عواقب محدد سلفًا ولا تخلق موقفًا تفوض المـرأة بوقوعـه الحق في التصرف. ويجدر بنا الإشارة هنا إلى مثال جيـد يمكن أن نضـعه موضـع المقارنـة وهو تعهد الزوج بأنه في حالة اتخاذه لمرأة أخـرى سـواء زوجـة أو (جاريـة) تطلـق زوجتـه الأولى منه آليًا وتحصـل على كـل مسـتحقاتها الماليـة (المهـر)([9]). ولابـد أن نشـير إلى أن الشروط التي تضمنتها العقود التي استشـهدنا بهـا كأمثلـة هي نتـاج للتفـاوض بين طـرفي العقد، وربما تعكس رغبة الزوجة في عدم اللجوء للقضاء للحصول على الطلاق أو الكفـاح من أجل الحصول على مستحقاتها المالية في حالة إنكـار زوجهـا عليهـا هـذا الحـق عنـدما تطلب الطلاق في حالـة اتخـاذ زوجهـا لزوجـة ثانيـة. ولابـد من التفريـق بين شـرط العقـد والشرط المعلق اللذين تضمنتهما العقود وما يعرف"بـالطلاق المعلـق" حيث يتعهـد الـزوج بتطليق زوجته في حالة حدوث موقف مـا. وتعطى سـجلات المحـاكم المصـرية سـواء في العصر الحديث أو ما سبقه أمثلـة كثـيرة عن هـذه الأنـواع حـالات الطلاق، فبينمـا كـان يتم تسجيل شروط العقد في عقد الزواج يحدث الطلاق المعلق أثناء الزواج ويتم التعامل معه بشكل مختلف. فبينما كان الطلاق يقع عند إعلان الزوج لذلك قبل الإصلاحات الـتي حـدثت في القوانين([10])، وفرت القوانين التي تم سنها في العصر الحديث ثغـرة يمكن من خلالهـا أن يتراجع الزوج فيما لفظ بـه من يمين طلاق على أسـاس التلفـظ بـه في حالـة الغضـب الشديد أو السكر. وفي القضـية الأخـيرة الـتي وقعت في العصـر الحـديث طبـق المـذهب الحنفى وأرغمت الزوجة أن تبقى زوجة لزوجها على غير رغبتها وهـذا على عكس مـا كـان يحدث في فترة ما قبل العصر الحديث حيث كان ساد تطبيق المذهبين المالكي والشافعي في مصر.

ويمثل الخلع أو الإبراء اختلافًا بين قوانين الأحوال الشخصية قبل وبعـد القـرن الـ 19 حيث شهدت القوانين بعض التحديث وتظهر سجلات قضايا الطلاق التي حدثت في الفـترة الـتي سـبقت العصـر الحـديث أن الزوجـة كـانت تحصـل على حكم بـالطلاق لصـالحها من قبـل القاضي إذا ما كان الاستمرار في الزواج يشـكل ضـررًا عليهـا. فـإذا تعرضـت الزوجـة لمـا يعتبر ضرراً طبقًا للعرف أو المذهب مثل خرق الزوج لأحد بنود عقد الـزواج فـإن القاضـي كان يحكم بتطليقها وحصولها على كل مستحقاتها المالية من زوجها مثل المـؤخر والنفقـة والعدة وفي بعض الأحيان تعويضًا ماليًا([11]). ولم تكن الزوجة تطالب بإعطـاء أدلـة على مـا وقع عليها من ضرر نتيجة لأحد الأعمال التي أتي بها الزوج كما لم يكن هناك قائمة تتضمن أنواع الضرر التي يمكن أن تتعرض له الزوجة يقاس عليها ما إذا كان الضرر يوجب الطلاق أم لا، كما هو الوضع في العصر الحـديث. فقـد كـانت الزوجـة تحصـل على الطلاق بسـبب تكرار سفر زوجها وخوفها على نفسـها من الفتنـة وارتكـاب الزنـا. أسـنا، 1193 [1777] 30:11 -43، منفلوط 1080 –ـ 1810 – قضية 126). وإذا كان الضـرر يتمثـل في عـدم وفـاء الـزوج بالتزاماتـه الماليـة كـان القاضـي يسـمح للزوجـة بـاقتراض الأمـوال بضـمان ممتلكات زوجها للصرف على نفسها وأولادها وللحصول على مـؤخر صـداقها. وإذا لم يكن هناك أي ضرر واقع على الزوجة إلا أنها تـرغب في الطلاق كـانت الزوجـة تلجـأ إلى الخلـع وعادة ما كان القاضي يمنحها هذا الحـق([12]). وفي العصـر العثمـاني كـان الخلـع شـكلاً من أشكال الطلاق الذي لا يتضمن ضررًا تطالب به الزوجـة إمـا بالتوصـل إلى اتفـاق مشـترك على الانفصـال مـع الـزوج يتم توثيقـه في المحكمـة أو بالتوجـه إلى القاضـي رأسًـا لطلب الخلع. ولأن الخلع لا يكون بسبب ضرر وقع على الزوجة فإنهـا تتنـازل عن كـل مسـتحقاتها المالية للزوج (المؤخر والنفقة). وفي قضايا الخلع تطلب الزوجة من القاضي الإبراء الـذي بموجبه يُحل الزواج ويعود الطرفين للوضع المالي الذي كان عليه كل منهمـا قبـل الـزواج.

وقد تدفع الزوجة تعويضًا ماليًا للزوج، ولا يتضمن الإبراء التنازل عن النفقة التي يجب أن يدفعها الزوج لأولاده لأن ذلك لا يعد من حقوق الزوجة التي يمكن أن تتنازل عنها مقابل الطلاق (مصر، إعلامات، 1266 [1850]، 23: 456- 162). وفي العصر الحديث تغيرت إمكانية طلب المرأة للطلاق بموجب الإصلاحات التي طرأت على القوانين وأصبح حصولها على الخلع أو الإبراء مشروطًا بموافقة الزوج وذلك حتى التعديلات التي حدثت في القوانين في الآونة الأخيرة، فقد كان الخلع يعرف على أنه اتفاق بين الزوج والزوجة على الطلاق وبالتالي كان لا يمكن أن تحصل المرأة على الطلاق بدون موافقة الزوج (الإسكندرية، 1338 [1891]، 24:19- 90). فبينما كان للزوج الحق في التطليق بنفسه أو باللجوء إلى المحكمة أنكر على المرأة حقها في طلب الطلاق إلا بموافقة الزوج وذلك طبقًا لقوانين الأحوال الشخصية الحديثة. وبالإضافة إلى ذلك كانت قوانين الخلع حتى الآونة الأخيرة تضمن نفقات حضانة الأطفال فيما بين الحقوق المالية التي لا يجب أن تتنازل عنها المرأة للحصول على الطلاق. ومعنى ذلك أن القوانين الحديثة قد أنكرت على الطفل حقه في نفقات الحضانة واعتبرتها كما لو كانت تدفع للزوجة.

وكما أوضحت هناك الكثير من الاختلافات بين عقود الزواج التي تمت في العصر الحديث وفي العصر الذي سبقه بالإضافة إلى القوانين وإجراءات التقاضي المطبقة في المحاكم. إلا أنني أود أن أشير إلى أن الدولة القومية قد أخذت من هذه العقود وسيلة للسيطرة على مواطنيها وتحقيق مصالح الدولة. وبينما كانت المعلومات التي توجد في عقود الزواج التي تمت في العصر الحديث وفي العصر الذي سبقه متشابهة إلى حد كبير فكلاهما تتضمن اسم الأب والعنوان ومهنة الزوج والزوجة إذا وجدت وتفاصيل المهر إلا في حالة عدم ذكره كما كان الحال في بعض مدن مصر الجنوبية هذا بالإضافة إلى اسم القاضي الذي أبرم العقد، كان هناك بعض الاختلافات الجوهرية. فعقود الزواج الحديثة تأخذ شكل الاستمارة مع وجود فراغات تملأ بالمعلومات المطلوبة. وقد طرأت تغييرات على هذا الشكل بمرور الوقت حتى تم التوصل في أواخر القرن التاسع عشر إلى الشكل النهائي لهذا العقد، وتتضمن العقود الحديثة التاريخين الهجري والميلادي، هذا بالإضافة إلى صورة شخصية للزوجين وشهادة صحية[13]. إذا كان أحد الزوجين أجنبي وأيضًا شهادة تقر ببلوغ الزوجين السن القانونية للزواج والتي يقرها قانون الأحوال الشخصية (16 للإناث، 18 للذكور). وتتضمن عقود الزواج الحديثة بالإضافة إلى ذلك اسم الأم وتاريخ ومكان ميلاد العريس والعروس ورقم البطاقة الشخصية وتاريخ وجهة صدورها وكذلك أية معلومات تتعلق بحصول الزوجة على معاش عن أبيها أو أي من أفراد أسرتها. وتستخدم هذه المعلومات للتحكم في المواطنين فبما أن المرأة تحرم من أي معاش تحصل عليه بزواجها طبقًا لقوانين المعاش فإن عقود الزواج ما هي إلا وسيلة للسيطرة على الأمور المالية.

الخلاصة:

في هذا العرض الذي تناول العلاقة بين بناء الدولة وحقوق المرأة والذي ركزت فيه على القانون والأسرة، قدمت قضية أساسية يمكن تلخيصها كما يلي:

إن الإصلاحات التي طرأت على القوانين في القرنين التاسع عشر والعشرين لم تحدث بالضرورة تغييرًا في وضع المرأة. إن قوانين الأحوال الشخصية المعاصرة في مصر بالرغم من أنها قائمة في الأساس على الشريعة الإسلامية، تختلف اختلافًا كبيرًا عن القوانين التي تحكم العلاقة بين الجنسين - والتي أيضًا تعتمد على الشريعة - التي كانت مطبقة في المحاكم فيما قبل الثمانينيات من القرن التاسع عشر. وبمعنى آخر، بالرغم من أن القاعدة القانونية للقوانين التي تنظم العلاقة بين الجنسين هي الشريعة، فإن تطبيقها في الفترة التي أعقبت الإصلاحات القانونية يختلف عن تطبيقها فيما قبل ذلك. إن الدول القومية الحديثة بطبيعتها تشكل إطارًا حاويًا للثقافة وذلك عن طريق المركزية

والمعيارية والتوجه نحو التحديث والتي تشكل جميعها توجهًا يتشابك مع نظريات تقسيم العمل طبقًا للنوع الاجتماعي والذي يعتمد على الاختلاف البيولوجي كسبب لتهميش المرأة والنظر إليها باعتبارها غير قادرة على إعالة نفسها. ومن سوء الحظ لم يناقش أي شخص غير رائدات الحركات النسائية والمفكرين قضية كون قوانين الأحوال الشخصية المعاصرة في مصر قائمة على الشريعة وكونها ثابتة لا تتغير، وهنا تظهر المحنة التي تواجه قضية مساواة المرأة. إن إعطاء القوانين صبغة القدسية يجعل تغييرها أمراً شبه مستحيل. والسؤال الآن لماذا تهتم الدولة بتغيير القوانين والإجابة هي أن هذه الدولة يتحكم فيها الرجل فمن الطبيعي أن تعطى الدولة الحق للرجال في أن يشاركوها سيطرتها على نصف المجتمع الآخر الذي يتسم بالضعف ويشمل النساء والأولاد بالطبع. وتدعى الدول الإسلامية عبر العصر الحديث أنه ليس بإمكانها إحداث أي تغيير في قواعد الشريعة والقوانين التي تنظم العلاقة بين الجنسين بسبب حساسية الدين. ويرجع ذلك إلى انعدام البحث في التاريخ ورفض الماضى على أنه ملئ بالجوانب السلبية التي يستحيل أن نتعلم منها شيئًا، الأمر الذي مكن الدولة من إحداث تلك الفوضى.

وتحتم علينا الظروف الراهنة البحث في تاريخ حقوق النساء والتأكيد على الحقائق الفعلية لحياة المرأة مع فهم جيد للتوجهات الأخلاقية للفقه وتوضيحه لحقيقة حياة النساء. ولابد أن تكون المقارنة بين الحقائق التاريخية والدقائق المتعلقة بحياة النساء وما توضحه التوجهات الأخلاقية التي سادت في الماضي عن النساء موضوعًا لجهود جادة يقوم بها الباحثون والمفكرون في مصر على وجه الخصوص حيث إنها لابد أن تكون باللغة العربية. كما لابد أن ترى القوانين التي تنظم العلاقة بين الجنسين في سياقها التاريخي الذي أنتجها وذلك لتوضيح ما طرأ على القوانين من تغيير حدث متماشيًا مع ما طرأ على المجتمع من تغيير، وللتفريق بين ما هو إسلامي ودائم وما يدعى انتماءه لحجية الإسلام عن طريق التوجهات الحديثة التي تحركها أصول ثقافية اجتماعية سياسية. إن توضيح الاختلافات التي طرأت على القوانين عن طريق الإطلاع على السجلات الحقيقية والسجلات الصادقة قد يمكننا من تحدي هذا التوجه الذي ينادي باستمرارية وحجية القوانين التي تنظم قضايا الأسرة والعلاقة بين الجنسين وإنه لا يمكن المساس بها. إن هذا ليس بالمهمة السهلة ولكنها إذا نجحت فسوف تمكننا من إحداث الضغط المطلوب لإحداث التغيير الذي قد ينبع من التقاليد الثقافية والتاريخية لمصر. أود أن أضيف أنه لابد من النظر إلى الوثائق التاريخية في الفقه والأدب وغيرها على أنها نتاج مجتمع حي وثقافة حية وليس كنص أصم. إن قراءة النصوص التاريخية دون النظر إلى الديناميكيات الاجتماعية والصراعات والأزمات سواء كانت شخصية أو اجتماعية أو محلية والتي أنتجت هذه الوثيقة أو هذا النص، يحرمنا من التعرف على دقائق حياة المجتمع الذي أنتج تلك الوثائق. إن قراءة هذه الوثائق كنتاج لإحدى هذه الثقافات وليس كثقافة وميراث أو قطعة أثرية سيمكننا من رسم صورة حقيقية لحياة امرأة.

ولقد آثار هذا العرض عددًا من القضايا التي وضحت الغرض منه ولقد اخترت هذه القضايا لأهميتها الذاتية. وبالرغم من أن الخلع قد مكن المرأة من التخلص من أي زوج يسيء معاملتها، فلابد من إعادة النظر في قضية عقد الزواج المشروط التي أثارتها بعض الناشطات من النساء في مصر. إن تضمين بعض الشروط عند إبرام عقد الزواج هو السبيل الوحيد نحو استقرار الزواج، إلا أن عمل قائمة مطولة بالشروط كما اقترح منذ عدة سنوات قد يمثل إشكالية.

إن النظر إلى أمثلة عقود الزواج التي يرجع تاريخها إلى العصر الفرعوني يصيبنا بالدهشة ويجعلنا نتساءل لماذا لا يوجد مثل هذه العقود في الوقت الحالي مع إنها كانت تعمل لصالح المرأة لفترة طويلة!. فالهدف من شروط العقد هو تنبيه كل من الزوجين إلى ما قد يسعد الآخر ويؤدى اتفاقهما إلى الاحترام المتبادل وحرص كل منهما على عدم إيذاء الآخر والعمل على نجاح الزواج. وإذا لم يحدث اتفاق يتم تسوية ما بين الزوجين من أمور

عالقة مثل تقسيم الممتلكات وكيفية رعاية الأطفال طبقًا للشروط التي يتضمنها العقد وهذا في حالة ما إذا رغب الزوجين في تضمين مثل تلك التفاصيل في العقد. ويساعد عقد الزواج المرأة على إثبات ما يمكن اعتباره ضررًا وينبه الزوج إلى ذلك قبل الشروع في الزواج. وكما هو الوضع الآن فإن للرجل الحق في حل الزواج طوع رغبته واتخاذ زوجة ثانية طوع رغبته، أما الزوجة فقد تخسر بيتها وأولادها وحقوقها المالية للتخلص من وضعها كزوجة لزوج له أكثر من زوجة بالرغم مما قد يسببه ذلك لها من ضرر نفسى وبدني (بعض الأمراض مثل الإيدز قد أثارت قلقًا كبيرًا في جميع أنحاء العالم اليوم). وإذا كان الغرض من القوانين هو حماية الضعفاء فإن قانون الأحوال الشخصية المصري يفتقد ذلك. وهذه قضية لابد من مناقشاتها ومعارضتها ومحاولة حلها.

وهناك قضية أخرى تفرض نفسها وهي الحالة المادية السيئة التي تعاني منها الأرامل بعد وفاة أزواجهن وتركهم لمصدر مالى محدود يتمثل في المعاش الذي تأخذ الدولة جزءاً كبيرًا منه بمجرد زواج الأبناء أو وصولهم للسن القانونية التي توجب قطع المعاش عنهم. أين هي تلك الحماية المزعومة عندما تحرم الأرملة من حقها في حصولها على معاش زوجها الكامل، الذي كان يقتطع جزء من راتبه الشهري للحصول عليه نتيجة لسوء تطبيق قوانين المعاشات. أما عن المعونات الاجتماعية التي تقدم إلى تلك الأرامل فإنها تضعهن في موضع الاستجداء بالرغم من أن تلك المعونات ما هي إلا حقهن. وعلى ذلك فأمام جماعات المرأة في مصر مهمة النظر في قوانين التأمين الاجتماعي والمعاشات ومحاولة تغيير طرق تطبيقها. وتحصل الحكومة في الوقت الحالي على جزء من معاش المتوفى بسبب التطبيق الجزئي لقوانين الميراث في الإسلام. ومن المفروض أن تكون قوانين التأمين الاجتماعي والمعاشات جزءًا لا يتجزأ من نظام الدولة لتحقيق الرفاهية لمواطنيها الذين يدفعون جزءاً من رواتبهم الشهرية للحصول على المستحقات التي تنص عليها القوانين. وفي جميع دول العالم لا يحق للحكومة أن تستقطع أي جزء من المعاش إلا في حالة عدم وجود وريث لهذا المعاش أو أي شخص سماه صاحب المعاش وأعطاه الحق في الحصول عليه. ويعني ذلك أن هذا النظام المزدوج الذي يطبق عندنا لابد من مناقشته ومحاولة تغييره. كما لابد من التطبيق الكامل لقوانين الإرث في الإسلام بمعنى أن يحصل كل الورثة على نصيبهم من المعاش طالما كانوا على قيد الحياة. فلابد أن ينظر إلى المعاش على أنه أحد المستحقات المالية التي يجب أن يحصل عليها من يسميهم المتوفى (المستفيد من المعاش) ويكون الزوج أو الزوجة على رأس هؤلاء. وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن تكون الحكومة أحد المستفيدين بالمعاش إلا في حالة عدم وجود أي وريث للمتوفى. وهذا بعيد كل البعد عن الوضع القائم حيث تعيش الأرامل في فقر مدقع، بينما تحصل الحكومة عن طريق وزارة التأمينات الاجتماعية على حقهن لصرفه على أغراضها الخاصة.

وبالإضافة إلى ذلك من الضروري أن ننظر إلى الآثار المترتبة على تعدد الزوجات خاصة فيما يتعلق بالمعاش الذي تحصل عليه الزوجات، من الحتمي أيضًا العمل على سن قانون يكون للزوجة بموجبه الحق في الحصول على المعاش إذا عاشت مع زوجها عددًا محدداً من السنوات، ولا يجوز لأحد الطعن في هذا الحق إذا ما طلقها الزوج قبل وفاته. وإذا ما تزوج الزوج بأخرى تستقطع الدولة جزءًا آخر من راتبه الشهري حتى يمكن لهذه الزوجة الثانية أن تحصل على معاش بعد وفاته وألا تحرم هذا الحق؛ وقد يحد ذلك من تعدد الزوجات ويجعل الزوجة الثانية تفكر قبل الإقدام على الزواج. وحيث أن المرأة تمثل جزءًا كبيرًا من القوى العاملة في الدولة فلابد من تطبيق نفس القوانين على الأرامل من الأزواج بحيث يحصلون على معاش زوجاتهم المتوفيات حتى لو كانوا هم أنفسهم يعملون بالدولة أو يحصلون على معاش.

الهوامش:

1 - المجموعة الرسمية للمحاكم الشرعية والأهلية، محكمة الاسكندرية القبطية الشرعية، 4 سبتمبر 1938، قضية رقم 25،ص 56 – 58، مجلد 9، سنة 39.

2 - المجموعـة الرسـمية للمحـاكم الأهليـة، 1937 (بـولاق، القـاهرة:المطبعـة الأميريـة، 1937) ص 11.

3 - بيوتايا دى لفال 132.

4 - الكتاب الذهبي، مجلد 1، ص 234.

5 - البكري الذهبي، مجلد 1،1991، 21.

6 - قضية رقم 16،ـ 158، بتاريخ 10 مارس 1904، نشـر في نشـرة التشـريعات والفقـه المصرية، الجدول الأبجدى، 1898- 1908(الإسكندرية:جمعية الناشرين المصريين،

1909)، ص 191.

7 - توجد العقود بدار الوثائق القومية بالقاهرة، مصر.

8 - مقال عبد الرحيم عبد الرحمن،"الأسرة والقوانين المنظمـة للعلاقـة بين الجنسـين في مصر العثمانية"ـ في: أميرة الأزهرى سـنبل، المـرأة والأسـرة وقـوانين الطلاق في التـاريخ الإسلامي، تفاصيل عن هذه العقود.

9 - سجل داشت،1006 (1597)، 45: 377.

10 - على سبيل المثال في عام 1215 هـ/ (1800م) في إحدى القضايا في دمياط، أعلن رجلا أنه قـد حلـف يمين طلاق (طلاق بالثلاثـة) على زوجتـه إذا لم تطعـه وترجـع معـه إلى البيت. وفي وقت لاحق من هذا اليوم ذهبت الزوجة إلى المحكمة وأعلنت أنهـا طلقت آليًـا من زوجها، وقد حصلت على جميع مستحقاتها المالية بما في ذلك نفقات"تغسيلها" والـتي كانت جزءًا من شروط اتفاقهما. (دمياط، اشهادات، 1215(1800)، 87: 81) قد صدقت المحكمة على الإعلان.

11 - مصر، اكلمات،1266 (1850)، 244: 23 -651، دشنا، اشهادات، 1283 (1865)، 1: 17- 3, 9 -2, 15 -3 , 16 -8 , 25 -44.

12- مصر، إعلامات، 1266 -67 (1850 -51)، 237:23 -635 منفلوط، سجلات،1228 - 29 (1812 -13) , 26: 5 – 244, 122- 651, 38: 5-136.

13 - على سبيل المثال القاهرة، الشهر العقاري، سجل مدني، الأزبكية، 1969، 22- 10- 3085.

الحركة النسائية المصرية والإصلاح السياسي

عمرو عبد الرحمن

هل من إمكانية أن تستفيد الحركة النسائية ممثلة في المنظمات النسائية الدفاعية وغيرها من اتحادات نسائية داخل الأحزاب القائمة من مناخ الانفتاح السياسي القائم بشكل يـؤدى لمزيد من حرية حركتها واستقلاليتها إزاء الدولة وتطوير استراتيجيتها الذاتية أسوة ببقية المنظمات الحقوقية وغيرها من منظمات المجتمع المدني؟ للإجابة على هذا السؤال تسترشد هذه الورقة بافتراض مبدئي مفاده أن قدرة الحركة النسائية على الاستفادة القصوى من التحولات الحادثة في المجال السياسي حاليًا هي رهينة بمدى استقرار هذه الحركة على تعريف محدد لماهيتها وما يستتبع ذلك من استراتيجيات. وعند الحديث عن ماهية الحركة النسائية يبرز السؤال الخاص بأغلبية المنظمات العاملة في الحقل الحقوقي عمومًا: هل تشكل هذه المنظمات حركة اجتماعية جديدة تستهدف تعبئة أكبر قدر ممكن من المشاركة النسائية بهدف تمكين هؤلاء النساء كمواطنات في مواجهة أو من خلال كل من الدولة التنظيمات السياسية القائمة والثقافة السائدة معًا يقتضي إحداث تحولات جذرية في أنماط ممارسة السلطة في المجتمع ككل، أم أن هذه الحركة ينبغي لها أن تكون ملحقة على تصور سياسى شامل لاتجاه وكيفية تغيير المجتمع تلعب فيه الحركة النسائية دورًا يستهدف ضمنًا مصلحة النساء؟

في هذا السياق تغامر الورقة بافتراض أن الحركة النسائية المصرية من حيث هي حركة اجتماعية متميزة تستطيع الانتفاع من إجراءات الإصلاح السياسي الجارية بالقدر الذي تتمسك فيه باستقلاليتها التنظيمية تجاه كل من مؤسسات الدولة والتنظيمات السياسية إلى جانب التركيز على قضايا النساء المتميزة حتى لو لم تتقاطع بالضرورة مع المطالب السياسية للحركات السياسية المطالبة"بالتغيير".

الحركات النسائية الجديدة: إعادة رسم حدود العام والخاص:

يعرف نيل ستامر Niel Stammer الحركات الاجتماعية الجديدة بأنها أشكال الفعل الجماعي التي تنظم في حركتها أفرادًا لا تجمعهم المصلحة المشتركة فقط، ولكن كذلك هوية ذاتية فرعية تختلف عن الهوية الكلية المطروحة في الخطاب الأيديولوجي للدولة. وتتميز هذه الحركات بالعمل عبر المؤسسات القائمة في المجتمع دونما التقيد في إطار مؤسسى دون غيره. أي أن الحركة الاجتماعية الجديدة، تهتم بالهوية والجوانب الأداتية أكثر من اهتمامها بالأيديولوجية أو التوزيع([1]). السؤال المركزي ليس من يحصل على ماذا، ولكن كيف ينبغي أن يعيش البشر حياتهم. الهدف ليس الاستيلاء على السلطة ولكن تفكيكها بالأحرى وإحداث تغييرات جزئية متراكمة في آلية عملها. تتعدد الأمثلة على ذلك الطيف من الحركات مثل الحركة العمالية أو حركات السكان الأصليين. أي أن هذه الحركات يمكن مقابلتها بالأفكار الهوياتية التقليدية التي تتعامل مع السياقات الاجتماعية المختلفة على أنها كل مجرد وتركز في آلية عملها على النسبية الثقافية، كما أنها من الممكن أن تقابل بالحركات الأيديولوجية التقليدية التي ترتكز في عملها على أشكال مؤسساتية صارمة تعبر عن كليات لا تاريخية مثل الأمة أو الطبقة([2]). تتقاطع الحركات الاجتماعية الجديدة مع هذا التصور عن المجتمع وتعيد بناءه، في حركتها اليومية على شكل سياقات مستقلة في آلية عملها تستطيع التأثير في كل منها على حدة من خلال إحداث تعديلات جوهرية في موازين القوى السائدة داخلها.

في هذا السياق ولد الجيل الثاني من الحركات الحقوقية مع نهاية الستينيات كأحد أشكال الحركات الاجتماعية الجديدة إلى جانب حركات مناهضة التسلح أو الحركات النسوية. يتسم هذا الجيل الثاني من الحركات الحقوقية بالتركيز على حقوق المرأة، السكان

الأصليون، الفئات المهمشة، حركات الحقوق المدنية... إلخ. فمن حيث الشق الهوياتي في التعريف، تشكلت هذه الحركات الحقوقية بغرض رد الاعتبار للهويات المطمورة تحت آلية عمل الأبنية القانونية والبيروقراطية الحداثية التي أصبحت تنحي إلى استعمار ذاتية الأفراد بما يهدد بالعصف بجوهر مفهوم الحرية. أما من حيث الشق الأداتي في التعريف، تسعى هذه الحركات إلى توسيع النشاط السياسي ليشمل جوانب أخرى غير الصراع على السلطة، ومن ثم فهي تقدم بديلاً جديدًا في كيفية ممارسة السياسة، أو بالأحرى إعادة اكتشاف السياسة في طبعتها الحداثية. مما جعل بعض المفكرين يطلق عليها اسم"الهيمنة الصاعدة". وتسهم فعاليات الحركات الاجتماعية في بناء مفهوم الهيمنة بهذا المعنى، وفي إعادة تشكيله أيضًا؛ ذلك لأن تلك الفاعليات تعنى في جوهرها إعادة تعريف علاقات القوة كعمليات غير مؤسسية، والاتجاه نحو الانفتاح والمشاركة في صنع السياسات في مواجهة النموذج التقليدي بتراتبيته المحكمة، وقيادته الحازمة، وتسعى إلى توسيع المجال أمام المبادرات الشعبية عن طريق بناء هياكل محلية (منظمات – اتحادات – عيادات صحية... إلخ)، وتنظيم المظاهرات، والإضرابات، والمقاطعة، والاحتجاج.. . إلخ. وهذه الحركات الاجتماعية الجديدة تتميز بأنها لا تسعى لامتلاك مؤسسات السلطة، ولا تزاحم الأحزاب السياسية في مجال نشاطها، فقط هي تأمل في ترسيخ نمط فعال من المشاركة الاجتماعية، على المستويات المحلية والقومية في بلدانها، وعلى المستوى العالمي بالنسبة للحركات التي تنزع نحو هذا الاتجاه، وذلك بغرض التأثير على سلطات صنع القرار وتحقيق مكاسب جماهيرية على مستوى أو أكثر من تلك المستويات([3]). بعبارة أخرى، تعيد الحركات الاجتماعية الجديدة رسم الحدود بين المجال السياسي وكافة مجالات المجتمع الأخرى وبين العام والخاص. فمن ناحية تحتفى هذه الحركات باستقلاليتها الذاتية ولا تقصر تصورها للتغيير على المجال السياسي. ومن ناحية أخرى تسعى لتسييس قضاياها النوعية من خلال ربطها بالإطار الواسع لعلاقات السلطة في المجتمع ونزع صفة"الفرعية أو الهامشية" عنها؛ أي أن الشخصي يغدو سياسيًا. والتغيير لا يبدأ من المجال السياسي وينتشر رويدًا رويدًا حتى يصل إلى العلاقات الاجتماعية الخاصة، على العكس من ذلك، يبدأ التغيير وفقًا لهذا التصور من الخاص أو الهامشي حتى يصل إلى السياسي من خلال سلسلة معقدة من العمليات.

وتبعًا لهذا الاستدلال الخاص بعلاقة السياسي بالاجتماعي تصل هالة كمال في تحليلها: للحركة النسائية المعاصرة على الصعيد العالمي إلى النتيجة التالية:

الحركة النسائية هي حركة سياسية من حيث كونها على وعي بوجود خلل في علاقات القوى بين فئات المجتمع، مع الأخذ في الاعتبار مركزية وضع النساء في إطار علاقات القوى المجتمعية، وتعمل في سبيل تغييرها وخلق التوازن المطلوب، بما يتضمنه ذلك من مواجهات مع السلطة: سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية.. . وباعتبارها حركة سياسية مجتمعية تقوم الحركة النسوية بتبنى قضايا النساء كنقطة انطلاق، وفي إطار تفاعلها مع العالم من منظور خبرات النساء وتجاربهن الحياتية تظل الحركة النسوية نتاجًا وتعبيرًا عن المفاهيم السياسية والاجتماعية المتباينة([4]).

إن جاز لنا أن نلخص وجهة نظر هالة كمال في علاقتها بموضوع هذه الورقة فيمكن أن نفترض أن الحركة النسائية لا تنتظر الاعتراف بشرعيتها من المنظمات السياسية وأنها لا ينبغي عليها الالتحاق بأي من المنظمات السياسية القائمة لإنجاز أهدافها. على العكس من ذلك، تستطيع الحركة النسائية لعب هذا الدور دونما توسط بالأشكال السياسية السائدة في حين أنها ترتبط مع هذه الأشكال بأنماط متنوعة من العلاقات التي تخرج عن ثنائية الضم أو الصراع. وهي بهذا المعنى تسهم في عملية مقرطة المجتمع ككل، وليس المجال السياسي فقط، وخلخلة علاقات القوى السائدة وخلق مجالات ديمقراطية للفعل والحركة دون أن يتم ذلك بالضرورة في المجال السياسي.

في هذا الصدد يمكن الإشارة لتجارب متعددة من سياقات اجتماعية مختلفة نجحت فيها الحركات النسائية في الإسهام في عملية مقرطة مجتمعاتها دونما أن تلحق بالتنظيمات السياسية الساعية لذات الهدف. تستعرض ماكسين مولينو Maxine Molyneux على سبيل المثال الدور الذي لعبته الحملات المتتالية التي تبنتها المنظمات النسائية اللاتينية لمواجهة العنف ضد المرأة. تذهب في تحليلها إلى أن الحركة النسائية بتركيزها على هذه الممارسات قد أسهمت في مواجهة ثنائية العام / الخاص المركزية في عمل الديمقراطية الليبرالية. وأصرت بذلك على أن الأسرة لا ينبغي أن تبقى خارج مجال عمل مؤسسات العدالة.. . بمعنى آخر تسعى هذه الحركات إلى ممارسة المواطنة على أوسع نطاق ممكن: بين النساء وبعضهن البعض، بين النساء وأجهزة الدولة وأخيرًا في إطار المجتمع المدني. وهذه العملية كانت تقتضى بالضرورة تسييس المجال الخاص، وهو مجال ممارسة الحقوق الشخصية والمنفذ على ما يعرف بالمجال العام ([5]).

وعلى صعيد الممارسة فقد نظمت هذه الحملات بالكامل المنظمات النسائية غير الحكومية اللاتينية والتي نجحت في تشكيل شبكات واسعة تمتد من الخاص إلى المحلى إلى الإقليمي إلى العالمي وتضم منظمات سياسية، مثل الأحزاب وبعض ممثلي المجالس المحلية المنتخبة إلى جانب ممثلى أجهزة الدولة الرسمية، وبعض المنظمات غير السياسية بطبيعتها بل والتي تبدو للوهلة الأولى أنها تقف في الخندق المضاد مثل الكنيسة على سبيل المثال. بالإضافة إلى ذلك ضمت هذه الشبكات عددًا ضخمًا من وكالات الأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الدولية العاملة في نفس الحقل. واتخذ هذا التشبيك أشكالاً إبداعية. على سبيل المثال، أوكلت تلك المنظمات مهمة التنسيق المحلى لعمليات التدريب وغيرها من مشروعات تمكين المرأة على مستوى المقاطعات، بكل ما يعنيه ذلك من استفادة مادية نتيجة تدفق أموال الجهات المانحة، لبعض المجالس المحلية المنتخبة والتي تضم تمثيلاً سياسيًا متنوعًا، ويكون الاختيار على أساس مدى إسراع المجلس المعنى بإنفاذ التشريعات المناهضة للعنف ضد المرأة التي يتم إقرارها على المستوى الوطني. أكثر من ذلك، ضمت الجهات المنسقة في بعض المقاطعات جهات حكومية جنبًا إلى جانب مع منظمات غير حكومية ذلك مثلاً([6]).

مع نهاية 1999 صدقت جميع دول أمريكا اللاتينية على الاتفاقية الدولية لمناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة CEDAW ما يقتضيه ذلك من ضرورة موائمة التشريعات المحلية لمبادئ هذا العهد الدولي، وهي عملية سياسية بامتياز ما زالت تمارسها المنظمات غير الحكومية وتحقق فيها إنجازات متتالية دونما حسم لقضية الديمقراطية ككل على الصعيد الوطني. أي أن المنظمات النسائية نجحت في خلق واقع ديمقراطي جديد يفرض تنازلات حقيقية على أبنية الدولة التشريعية والسياسية ويخلق حيزًا أوسع لحركة الأحزاب السياسية وغيرها من هياكل المشاركة التقليدية، وهي عملية أعقد بكثير من النموذج الخطى للتغيير الذي يبدأ في المجال السياسي وينتهي في المجال الخاص.

يمكن إدراج الجيل الحالي من الحركة النسائية المصرية والذي يتوزع ما بين العمل داخل عدد من المنظمات الحقوقية الدفاعية أو عدد من الأحزاب والمنظمات النسائية تحت هذا التعريف الواسع للحركة الاجتماعية الجديدة كما سبق عرضه. فتتميز الحركة النسائية عن غيرها من سائر الحركات الحقوقية المصرية في أنها تنتمى لتراث طويل من العمل النسائي المصرى. وهذا العمل النسائي الذي يمتد بجذوره إلى بدايات القرن الماضي كان قد طور عددًا من الآليات المدنية، مثل الجمعيات الأهلية العاملة في حقل قضايا المرأة، لم تعد محل نقاش داخل قطاعات النخبة المصرية. على العكس من ذلك ظلت مشروعية الجمعيات الأهلية الدفاعية في المجالات الحقوقية الأخرى هدفًا مفضلاً لسهام النقد الأيديولوجي من قبل عدد من التيارات الفكرية إلى جانب المضايقات الأمنية المختلفة التي حكمت عملها طيلة العقدين الماضيين. هذا القبول ألقى بظلاله على مواقف الناشطات النسويات تجاه العمل بالتنسيق مع الأجهزة الحكومية أو شبه الحكومية والذي

لم يتسم بالحساسية الشديدة التي اتسم بها العمل بالتنسيق مع الجهات الحكومية لدى باقى المنظمات الحقوقية الأخرى. أكثر من ذلك، لم ينصب اهتمام العمل النسائي بشكل حصري على المجال السياسي وإشكالياته. على العكس من ذلك تبنت الأجيال المختلفة من الحركة النسائية المصرية مفهومًا أرحب لتنمية المرأة تجاوز المعاني السياسية الضيقة.

ميزت الملامح السابق ذكرها عمل الجيل الحالي من المنظمات الدفاعية كما أضافت تلك المنظمات إسهامها الخاص في مجال عمل الحركة النسائية المصرية. أول هذه السمات هو التمرد على الأشكال الإدماجية المختلفة التي ميزت علاقة منظمات المرأة بأجهزة الدولة، علاقة منظمات المرأة بالاتحاد العام للجمعيات الأهلية أو وزارة الشؤون الاجتماعية. فقد نحت معظم المنظمات غير الحكومية النسائية إلى العمل خارج الأطر القانونية المنظمة لعمل الجمعيات الأهلية والتي تفرض أوضاعًا من التبعية على هذه الجمعيات. ويعود هذا في جزء منه إلى الخلفيات السياسية لدى الناشطات النسائيات واللائي أتين في الغالب من خلفيات يسارية خاضت صراعًا مستمرًا مع أجهزة الدولة داخل الجامعات من أجل استقلال الحركة الطلابية وغيرها من فعاليات المجتمع المدني. هذا يقودنا إلى السمة الثانية: أن الناشطات النسائيات سعين دائمًا إلى ربط قضايا المرأة النوعية بالقضايا السياسية - وليس تسييسها بالطبع - مثل قضية الديمقراطية أو السياسات الاقتصادية والاجتماعية المتبعة. السمة الثالثة هي أنماط العلاقة الجديدة التي نسجتها هذه المنظمات مع الجهات المانحة. مصدر الجدة في هذه العلاقات يعود بالأساس إلى طبيعة مجالات التعامل التي تجاوزت حدود المجالات التنموية التقليدية التي تتبنى قضايا النوع الاجتماعي بمعناها الواسع والتي تمتد من محاربة ختان الإناث إلى دعم الناشطات في الأحزاب السياسية وليس قصرها على الاقتراب الحقوقي المحض. يضاف إلى هذه الملامح ملمح رابع وأخير وهو أن الجيل الحالي من الحركة النسائية المصرية ربما تكون الحركة الاجتماعية الوحيدة في مصر التي اصطدمت بوضوح بالمؤسسة الدينية وتفسيراتها ورموزها. تكثف هذا الصدام منذ ثمانينيات القرن الماضي مع صعود الحركات الإسلامية بما روجته من مفاهيم محافظة حول العلاقات الاجتماعية ككل وحول مكانة المرأة بشكل خاص.

الإصلاح السياسي في مصر: عودة للسياسة التقليدية:

نعود الآن للسؤال المحوري للورقة والخاص بكيفية استفادة الحركة النسائية المعاصرة من مناخ الانفتاح السياسي الجديد. للإجابة عن هذا السؤال ربما يكون من المفيد تناول التصور السائد لقضية الإصلاح السياسي في السياق المصرى لدى قطاعات النخبة المصرية سواء العاملة في الحقل السياسي أو الحقل المدني.

تتمثل السمة المحورية لصعود المطالبة بالإصلاح السياسي في التسييس المبالغ فيه لقضية الديمقراطية في العالم العربي وفي القلب منه مصر بالطبع. على مدار العام الماضي تم قطع جسور الاتصال بين قضية الديمقراطية وأي أبعاد ثقافية أو اجتماعية وأصبحت قضية الديمقراطية في التحليل الأخير متعلقة بمدى التغيير الحادث في رأس السلطة التنفيذية وما يقتضيه ذلك من تعديلات في الإطار الدستوري القائم وفي تقنيات المشاركة السياسية. أما إشكاليات بناء الديمقراطية من أسفل كعملية تستهدف تحقيق سيطرة الأفراد على شروط وجودهم الاجتماعي في مواجهة تجليات السلطة في المجالات المختلفة، فقد تركت لشأنها كمسؤولية معلقة تنتظر من يتصدى لها.

يأتي على قائمة العوامل التي أدت إلى بزوغ هذا التصور القديم / الجديد لقضية الديمقراطية التحول الحادث في تصور القوى الدولية الفاعلة في الإقليم بشأن قضية الديمقراطية في العالم العربي وعلاقتها بقضية المرأة. هذا التحول يمكن رصده من خلال

تتبع التراجع المطرد لمكانة قضية المرأة في علاقتها بقضية الديمقراطية في العالم العربي من خلال قراءة تقرير التنمية الإنسانية العربية ومبادرة الشرق الأوسط الكبير وانتهاءًا بالضغوط عبر القنوات الدبلوماسية بشأن قضية الإصلاح السياسي. فبينما اتسمت مبادرة الشرق الأوسط الكبير بالإحالة الدائمة لتقرير التنمية الإنسانية العربية بتركيزه المفرط على ارتباط قضية الحريات السياسية بأوضاع المرأة، اتسمت الضغوط الأخيرة بالتركيز على التغيير في رأس السلطة التنفيذية بما يقتضيه ذلك من التركيز على الانتخابات وما يستدعيه من أعمال المراقبة. تراجعت قضايا المرأة إلى مستوى غير مسبوق سواء في خطاب الجهات المانحة أو على مستوى مبادرات الإصلاح السياسي. بعبارة أخرى احتلت قضية الديمقراطية في هذا الخطاب مكانة تشبه مكانتها في السياسة التقليدية السابقة على صعود الحركات الاجتماعية الجديدة. ويمثل هذا التحول خلاصة تحولات فكرية واستراتيجية متعلقة برؤية القوى المهيمنة على حركة التفاعلات في النظام العالمي، خصوصًا الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي، لطبيعة التركيب الاجتماعي للمنطقة العربية وعلاقته بالمصالح الاستراتيجية لهذه القوى في هذا الإقليم. فعلى المستوى الاستراتيجي حدث تحول جوهري في الفكر الاستراتيجي الأمريكي من التركيز على قضايا الحكم بمعناها الواسع إلى التركيز على قضية الإصلاح السياسي بمعناها الضيق. بقدر كبير من التبسيط يمكن الوصول إلى استنتاج مفاده أن المنطقة مازال أمامها الكثير قبل أن تنطبق عليها مقولات الحكم الصالح عن الشفافية وحكم القانون وتمكين المرأة وأنها ينبغي أولاً أن تلحق بركب العولمة بما يقتضيه ذلك من انفتاح في المجال السياسي وتغيير طريقة اختيار رؤوس السلطة التنفيذية. وعلى المستوى الفكري ركزت جهود منظري اليمين المحافظ على تبيان الأثر السلبي الذي لعبه تأييد الإدارات الأمريكية المتعاقبة لأنظمة علمانية أو شبه علمانية في نزع الاستقرار عن المنطقة. ومن باب مد الخطوط على استقامتها كانت النهاية المنطقية لهذا الاستدلال الذهني المحض هو ضرورة قبول التيارات الإسلامية كأمر واقع داخل الحياة السياسية المصرية بما يمثلونه من قيم، بكل ما يقتضيه ذلك من إعادة نظر جذرية في علاقة الإدارة الأمريكية والجهات المانحة بالنخب العلمانية في المنطقة وأجندة هذه النخب وأولوياتها وفي القلب منها قضية المرأة. فعلى سبيل المثال تكتب مارينا أوتواى Marina Ottaway الباحثة بمعهد كارنيجي لدراسات السلام:

إن افتراض الإدارة الأمريكية أن دعم المرأة العربية قد يؤدى إلى دعم الديمقراطية في المنطقة هو افتراض مضلل.. . بداية ينبغي تأسيس نظام من توازن السلطات قبل أن تستطيع مختلف القوى الاجتماعية الانتفاع من مميزاته. هذا ما حدث في الولايات المتحدة، حيث إن مطالب المرأة لم تقدم للمجتمع إلا مع بداية العشرينيات في حين أن المؤسسات الديمقراطية كانت قد تأسست قبل ذلك بكثير... المعوق الرئيسي للديمقراطية في العالم العربي هو السلطة المطلقة التي يتمتع بها الحكام في ظل غياب أي مؤسسات فاعلة تستطيع الحد منها وموازنتها. الضغط الرئيسي يجب أن يكون على الأنظمة كي تفتح مجالاتها السياسية لا أن تسمح بمشاركة أوسع للمرأة([7]).

نحن أمام نص ينظر لما بات يعرف بالاستثنائية العربية بامتياز. هنا نلحظ بوضوح ما تحدثنا عنه في الفقرة السابقة عن قناعة راسخة بأن المنطقة العربية ما زالت بعيدة كل البعد عن مفاهيم الحكم بالمعنى الحديث وفي مقدمتها تمكين المرأة. على أن الأخطر من ذلك هو استعادة للمفهوم القديم للتغيير الذي يبدأ وينتهي في المجال السياسي والذي تنتشر آثاره آليًا إلى المجالات المجاورة. فمركز الضغط هنا وأداته الوحيدة هي السياسة. وعلى الرغم من اعتراف الكاتبة ببؤس أوضاع المرأة في العالم العربي إلا أنها تترك مهمة تحرر هذه المرأة أسيرة النبوءة الديمقراطية التي حلت بيقينيتها محل النبوءة الثورية القديمة التي وعدت بتحرير المرأة شريطة تأييد الفكرة الاشتراكية. إن كان من نتيجة يمكن استخلاصها من تلك الرؤية فهي أنه ينبغي علينا العودة للمربع الديمقراطي رقم واحد بكل

ما يتطلبه ذلك من إعادة النظر في دور المنظمات غير الحكومية العاملة في حقـل قضـايا المرأة.

نحن لسنا معنيين في هذا المقام بالإجابة عن سـؤال مـا إذا كـانت هـذه التحـولات تشـكل تحولاً استراتيجيًا في أولوية السياسة الخارجية لتلك الكيانات أم أنها محض مناورة الهـدف منها الضغط على الأنظمة القائمة ودفعها لاتخـاذ إجـراءات أكـثر انفتاحًـا في التعامـل مـع المعارضين. كل ما يعنينا هو تبيان الأثر المركب الذي لعبته تلك التحولات عند تبنيها محليًـا. فبالموازة مع تلك التحولات في الاستراتيجيات الدوليـة تجـاه المنطقـة، أو كنتيجـة لهـا في نظـر البعض، انطلقت موجـة جديـدة من التحركـات الاحتجاجيـة المطالبـة بالديمقراطيـة و"التغيـير". انقسـمت هـذه الاحتجاجـات مـا بين احتجاجـات فئويـة الطـابع تـدمج مـا بين المطـالب المهنيـة والمطـالب الديمقراطيـة على المسـتوى الوطـني مثـل تحركـات نـادي القضاة لاستصدار قانون السلطة القضائية أو تحركات عـدد من نشـطاء النقابـات المهنيـة لرفع الحراسـة عن نقابـاتهم، ومـا بين"جبهـات" واسـعة تضـم طيفًـا واسـعًا من النشـطاء السياسيين المعارضين مثل"الحركة المصرية من أجل التغيير" والتي خرج من عباءتها عدد من التجمعـات السياسـية الـتي حـاولت أن تعكس المهمـة: أي الربـط بين المطـالب الديمقراطية العامة التي ترفعها"كفاية" والمطالب الفئوية الخاصة لأعضاء التجمـع الجديـد مثل"شباب من أجل التغيير" أو"صـحفيون من أجـل التغيـير". غـنى عن الـذكر أن الصـنف الثاني من التجمعات قد استحوذ على النصيب الأكبر من التغطيـة الإعلاميـة والتعـاطف مـا بين أجنحة النخب المختلفة، بما فيها عناصـر من داخـل الحـزب الحـاكم أو أجهـزة الدولـة. السـمة الغالبـة لهـذه الفعاليـات الاحتجاجيـة هي أنهـا تسـتعيد في خطابهـا أو ممارسـتها التصورات التقليدية للعلاقة مـا بين المجـال السياسـي والمطـالب النوعيـة، مثـل مطـالب النساء أو الأقليات: جميع هذه الإشكاليات لن تحل بـدون إحـداث تغيـير شـامل في الأبنيـة السياسية القائمة وفي مقدمتها رأس السلطة التنفيذيـة. إلى أن يتحقـق ذلـك، على جميـع النشـطاء الفـاعلين في هـذه المجـالات النوعيـة الانضـمام إلى الجسـم الرئيسـي للحركـة العامل في المجـال السياسـي ثم السـعى لتسـييس كافـة الفعاليـات المتعلقـة بقضـاياهم النوعية. ووفق هذا التصـور، تقـوم الحركـات والمنظمـات السـابقة على تأسـيس الحركـة السياسية المطالبة بالتغيير من الحركة السياسية ذاتهـا مقـام الجـنين من المولـود أو أنهـا بمثابة إرهاصات لا تتخذ شكلها النهائي إلا في هذه الحركة. وفوق كـل ذلـك يسـتحيل على الحركات العاملة في المجالات النوعيـة إنجـاز مهمتهـا دونمـا الانتقـال للنضـال في سـاحة العمل السياسي.

كي لا يكون الحديث مرسلاً يمكن الاستشهاد بالبيان التأسيسي للحركة المصـرية من أجـل التغيير الذي يحدد بوضوح أن الحركة قامت من أجل: مواجهة المخاطر والتحـديات الهائلـة التي تحيط بأمتنا، والمتمثلة في الغزو والاحتلال الأمـريكي للعـراق، والاغتصـاب والعـدوان الصهيوني المسـتمرين على الشـعب الفلسـطيني، ومشـاريع إعـادة رسـم خريطـة وطننـا العربي، وآخرها مشروع الشرق الأوسط الكبير، الأمر الذي يهدد قوميتنا ويسـتهدف هويتنـا مما يستتبع حشد كافة الجهود لمواجهة شاملة على كـل المسـتويات: السياسـية والثقافيـة والحضـارية، حفاظـا على الوجـود العـربي لمواجهـة المشـروع الأمـريكي الصـهيوني.. . الديمقراطية هي"السبيل الوحيـد لمواجهـة المـؤامرات الإمبرياليـة والعدوانيـة الصـهيونية، والانتصار على التحديات والتهديدات التي تحيط بمصر والمنطقة من كل جانب". بما يعـنى أنه لو كان ثمة سـبيل آخـر لأيـدناه (مثلا انقلاب عسـكرى وطـنى!). ويعـني ذلـك أيضًـا أن الديمقراطية لا تظهر هنا بوصفها عملية تحريرية للفرد وسبيل لتمكين الناس من السيطرة على شروط وجودهم في مواجهة المراتب البيروقراطيـة والأبويـة الـتي تسـعى لاسـتعمار ذاتيتهم، وإنما تصبح أقرب إلى واجب فرعى من واجباتهم تطرحـه الظـروف كـأداة"لإنقـاذ الوطن".

الأمر يتجاوز مجرد اللغة المستخدمة في البيانات بل يمتد إلى إصرار ضمنى على الشطب على كل تنوع: تدور المناقشات داخل حركات الأساتذة والمهندسين والفنانين حول ما إذا كان من الواجب التركيز على المطالب الديمقراطية النوعية للجماعة النوعية أم التمسك بالشعار الواحد"ضد التمديد والتوريث". كما تدور المناقشات حول ما إذا كان ينبغي"النزول للشارع" أم عقد مؤتمر مثلاً لبلورة مطالب لهذه الفئة أو تلك، وفي معظم الأحوال ينتهى الأمر بانتصار منطق التظاهر أو المطلب العام. وغلبة منطق التظاهر ذلك يجد تفسيره بوضوح في ترتيب أولويات الحركة السابق الذكر: إنقاذ الوطن أولاً ثم الحديث عن أي مطالب"فرعية". والحال أن هذه التصورات الكامنة في منطق حركة"كفاية" وقادتها تتطلب تفسيراً يخرج عن نطاق هذه الورقة. على أن نقطة البداية في تفسير هذه الظاهرة يرجع إلى الخلفية السياسية لقادة هذه الحركات الوليدة. فقد قامت هذه الحركات"الديمقراطية" على أكتاف عناصر لم تكن يومًا أي ود يذكر للديمقراطية سواء في صيغتها الليبرالية التقليدية أو في تعبيراتها النقدية المعاصرة. فسواء أتى القادة من صفوف القوميين العرب أو الناصريين أو الماركسيين أو القوميين يبقى الدافع الرئيسي للتجمع هو"الإنقاذ" والدفاع عن الأمة. ولأنهم قوميون و"هوياتيون" بصفة عامة، اعتبروا أنفسهم تلقائيًا ممثلى الشعب. فالقوميون يميلون بطبيعة إيديولوجيتهم ذاتها إلى تصور"الأمة" ككيان واحد مصمت متحد، وبالتالي يناسبه تعبير واحد ما عن مصالحه المتحدة الجوهرية، التي تتمثل بالتحديد في الحفاظ على ما يسمى هويته. والهوية الواحدة تتطلب تجسيداً واحدًا وحيدًا، هو بالطبع بطل الهوية المتصدي للأعداء، بل إن هذا هو مبرر وجوده الوحيد. وهذا ما يفسر لنا أن من وقعوا البيان التأسيسي لـ"كفاية" أنفسهم لم يتورعوا عن أن يعتبروا أنفسهم، بكل"تواضع"،"رموزاً" سياسية وفكرية وثقافية ونقابية ومجتمعية بهم أكبر من مواطنين، رموز، وبالتالي فاجتماعهم في كفاية"يرمز" للوطن! وما اتفقت عليه"الرموز" هو بالطبع مشروع الوطن، من خرج عليه فقد خان. ومن هنا اعتبرت"كفاية" نفسها"حالة فريدة من الوفاق الوطني بين كافة القوى الوطنية المصرية دون تمييز أو استثناء".. وبالتالي لا يخرج عنها سوى الخوارج عن الوطن. ولأن الهوية باطنة في الشعب، أو لنقل أنها هي"فطرته"، فإن دور البطل، أو"الرمز"، أو"وفاق القوى الوطنية"، لا يتعدى إيقاظ هذه الفطرة واستدعاءها. وبنفس منطق"إيقاظ" روح الشعب رفضت"كفاية" أي نضال من أجل الديمقراطية من خلال دخول معركة الانتخابات الرئاسية، فهو إضفاء للشرعية على النظام. ومن جماع"انتفاضة" الانتلجنسيا الوطنية أو تحولات السياسة الأمريكية والأوروبية في المنطقة تم استدعاء نموذج إدماجي للاحتجاج على ممارسات النظام القائم بنبرة قومية/ إسلامية زاعقة تواطأت – كعادتها دائمًا على طمس عملية المقرطة الحقيقية التي تجرى في مجمل التركيبة الاجتماعية وسعت لاستباقها وكبحها باسم إنقاذ الأمة من نظام مبارك هذه المرة وليس من الاستعمار الخارجي.

الحركة النسائية وتحديات انفتاح المجال السياسي:

من المبكر جدًا رصد تأثير هذا التحول المفاجئ للمطالب الديمقراطية إلى النموذج الإدماجي على مجمل عمل الحركة النسائية المصرية. وبالتالي يمكن اعتبار ما سيلي ذكره بمثابة التنبيه لبعض المنزلقات التي ينبغي التنبه لها في الفترة المقبلة. بالإضافة إلى ذلك لا يمكن تجاهل حقيقة أن العدد الأكبر من ناشطات المنظمات النسائية الدفاعية الجديدة هن إما ناشطات سياسيات سابقات أو حاليات ينتمين في غالبيتهن إلى هذه التيارات الأيديولوجية المشكلة للحركات الصاعدة المطالبة بالتغيير. العديد من هؤلاء الناشطات سواء داخل الأحزاب السياسية أو المنظمات غير الحكومية لا يزال يتحين الفرص للعودة للمجال السياسي، وهو حق مشروع لا يمكن تجاهله مع الأخذ في الاعتبار أن المجال السياسي حاليًا يشهد انفتاحاً غير مسبوق بعد عقود طويلة حرمت خلالها أجيال من النشطاء المصريين من العمل السياسي بشكله المباشر. بعبارة أخرى جاءت العودة

الثانية للسياسة الهوياتية التي تمارس من خلال مظاهرات الشوارع وليس من خلال أروقة المنظمات غير الحكومية لتشكل عاملاً لتكثيف الجدل داخل الحركة النسائية حول علاقة ما بين السياسي والمدني/ النوعي وضعت الحركة النسائية أمام مفترق طرق فيما يتعلق بتصورها لذاتها. فكيف كان رد الفعل الظاهر حتى الآن؟

على مدار الشهور الماضية تكررت الدعوة لتشكيل أشكال تنسيقية تعبر عن إسهام الحركة النسائية في"النضال الديمقراطي القائم". فعلى سبيل المثال تبنت عدد من الناشطات النسويات الدعوة للقاء تشاوري بشأن علاقة المرأة بحركات التغيير الصاعدة في أعقاب اعتداءات يوم الاستفتاء على تعديل الدستور وهو اللقاء الذي أطلق عليه تعبير موحى"الشارع لنا". يذكر البيان الداعي للقاء:

لن نبقى أسرى الخوف في منازلنا.. فالشارع ملك لنا مثلما هو ملك لجميع المصريين.. وقد نزلنا إلى الشارع تلميذات وطالبات وعاملات وفلاحات وربات بيوت ومهنيات وأساتذة جامعات.. نزلنا إلى الشارع تضامنا مع الانتفاضة الفلسطينية الباسلة واحتجاجًا على حرب العراق الإجرامية.. نزلنا إلى الشارع احتجاجا على تدنيس المصحف في جوانتانامو وتضامنا مع فلاحات سراندو ونساء العريش وعمال إسكو والأسبستوس.. ولن نتراجع.

رمن خلال القراءة السريعة للغة المستخدمة في الدعوة إلى هذا اللقاء وكذلك من خلال تتبع الحوار الدائر في اللقاء المذكور، وغيره من الحوارات التي دارت في صفوف التيارات السياسية الراديكالية المشكلة لقوام حركات التغيير الصاعدة، يمكن المغامرة بالقول أن هذه الدعاوى لم تزد حتى الآن عن السعى لتأسيس فرع نسائي للحركات المطالبة بالتغيير. إن التجمعات المرغوبة هي بالأحرى علامة على دخول النساء كفئة اجتماعية مميزة لحلبة الصراع الدائر بين قوى التغيير والنظام القائم أسوة بالصحفيين والعمال والشباب. وهم جميعًا في دخولهم ذاك إنما ينتقلون من آلة ساكنة غير قادرة على التغيير إلى حالة أخرى مشحونة بالفعل وتعتبر هي الوحيدة القادرة على إحداث التغيير المطلوب. وهذا المنزلق تنبهت له العديد من الناشطات على شبكة الإنترنت وهو ما يمكن تتبعه من خلال الحوارات التي دارت في عدد من المجموعات البريدية،نحن بإزاء ما يمكن أن نعتبره نموذجًا إدماجيًا معكوسًا. كما فرض نظام يوليو 1952 تصوراً لقضايا المرأة والعمال والفلاحين وغيرها بوصفها قضايا فرعية لا يمكن أن يتم تسويتها إلا بربطها بقضية كبرى محورية هي قضية القومية العربية والاشتراكية. وانعكس ذلك في أشكال التنظيم الإدماجية القائمة والتي أبت إلا إدماج حركة المرأة المصرية في أشكال كوربوراتية مثل الاتحادات النسائية أو المنظمات النسائية داخل الأحزاب؛ كذلك تحتل قضية الديمقراطية في هذا التصور ذات المكانة التي تحتلها القضية القومية عند النظام أو قضية الاشتراكية. ويشترك النشطاء في هذا التجمع مع تلك التجارب السابقة عليه في محورية السياسي وأولويته على ما عداه من قضايا بالإضافة إلى النفور التقليدي من الاستقلالية التنظيمية واعتبارها تفتيتًا للحركة. في جميع الأحوال لم تتجاوز فعاليات هذا"اللقاء" حدود"اللقاء" وما زال نشطاؤه يراوحون في المكان. فقد نظمت تلك المجموعة من الناشطات بعض الأشكال الاحتجاجية على ذات الطراز المتبع لدى حركات التغيير الصاعدة كاعتصامات نقابة الصحفيين على سبيل المثال. وهو في أفضل الأحوال قد يصلح كإطار تنسيقي للنساء المشاركات في حركة التغيير ولكن لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتباره إطارًا جديدًا لحركة نسائية صاعدة تحاول أن تنتفع من مناخ الانفتاح السياسي المتنامي في مصر. أما على مستوى التجمعات النسائية داخل الأحزاب فقد كان دورها شبه معدوم تقريبًا واقتصر في أغلب الأحوال على إصدار عدد من البيانات المتفرقة التي تعتبر في أفضل الأحوال بمثابة هوامش على رؤى ومواقف أحزابها.

أما من ناحية التجمعات التي تأسست بالفعل يأتي تجمع المنظمات النسائية من أجل التغيير وهو يضم ثلاث منظمات حقوقية نسائية. واللغة المستخدمة في البيان التأسيسي

لا تخرج عن ذات الفخ الذي وقعت فيه الدعوات الأخرى لتأسيس تجمعات نسائية مطالبة بالتغيير: ساعة العمل السياسي قد حانت فلندع قضايانا التي عملنا عليها جانبًا، إلى حين، ولنبحث عن علاقة، ولو قصرية، تربط نضالنا بنضال القوى السياسية. فينص البيان التأسيسي على:

إزاء الوضع الذي يشهد تصاعداً خطيراً في الممارسات الأمنية في مصر، تمثل في:

التوحش في مواجهة المعارضة. استخدام النساء كأداة لضرب أي تحرك سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، الأمر الذي ظهر جليًا في استخدام النساء والتحرش بهن في أحداث العريش، وسراندو، ويوم الاستفتاء الأسود، وأحداث 30 يوليو من انتهاكات لأعضاء حركة كفاية.

1. رصد وفضح وملاحقة مرتكبي هذه الجرائم.

2. استخدام كافة الآليات السلمية في التصدي لمثل تلك الأعمال.

3. المشاركة السياسية للمرأة من أجل تعميق الديمقراطية وحقوق النساء.

4. التنسيق مع كافة الحركات المصرية الساعية لمستقبل أفضل لبنات وأبناء هذا الوطن.

ونحن لا نرى هذه الحركة منفصلة عن الحركات الساعية للتغيير في مصر، أو تعمل على اجتزائها، وإنما هي جزء لا يتجزأ من المطالبة بتحرير الوطن، وحقوق المواطن.

اللغة المستخدمة في هذا البيان التأسيسي تفوق لغة التيارات السياسية الأخرى راديكالية في بعض الأحيان. والمنظمات النسائية مدعوة للإسهام في التغيير بالقدر الذي تتحول فيه إلى وحدة إمداد ومساندة لعمل النشطاء في المجال السياسي: تقدم لهم المساعدة القانونية وتفضح أساليب منتهكي حقوقهم وتحث المرأة على المشاركة في هذه المعركة. ونلاحظ هنا أن هؤلاء النشطاء ليسوا مدعوين لأخذ قضايا المرأة في اعتبارهم على سبيل المثال عند التفاوض والتنسيق مع قوى المعارضة الأخرى، وهي بالأساس إسلامية. كما أن خطاب هذه القوى المطالبة بالديمقراطية يبدو وكأنه فوق النقد على الرغم من خلوه من أي إشارة تذكر لقضايا المرأة النوعية. بل إن البيان يخلوا حتى من عتاب أو دعوة من طرف خفى لا يخل بمضمون البيان لتضمين هذه القوى لمطالب النساء في خطابها. كل ذلك ليس له وجود على الرغم من أن المنظمات الموقعة هي منظمات لها تراث طويل في ترسيخ الهوية المميزة لقضايا المرأة. كل هذه المطالب تتراجع لتفسح الطريق لعمل"القوى الوطنية من بنات وأبناء هذا الوطن".

على أن الموضوعية تقتضى الإشارة إلى أن هذا التجمع يحاول جاهدا الابتعاد عن فخ التسييس إلا أن أنشطته لا زالت حتى الآن مقصورة على العمل في إطار تجمعات المنظمات غير الحكومية العاملة في مجال المراقبة الانتخابية. وهذا يعود جزئيًا إلى كون هذا التجمع هو بالأساس تجمع للمنظمات الحقوقية العاملة في حقل قضايا المرأة. وهذه المنظمات على الرغم من أوجه تميزها عن مجمل الحركة الحقوقية السابق الإشارة إليها إلا أنها في التحليل الأخير جزء من هذه الحركة وتعمل في إطار أجندتها بشكل أو بآخر. إلا أنه في هذا السياق يحسب لهذا التجمع على سبيل المثال توخي الحياد في التعامل مع قضية شبه غياب ترشيحات المرأة عن قوائم كل من الحزب الوطنى وأحزاب المعارضة الشرعية. بالإضافة إلى ذلك يحسب لهذا التجمع حرصه على الاستقلال التنظيمي في مواجهة سعى التحالفات السياسية لإدماج كل التجمعات والأشكال الاحتجاجية في إطار واحد.

من ناحية أخرى، يلاحظ أن التجمعات النسائية البازغة المهتمة بقضية التغيير لم تسع إلى مد جسور التواصل مع"الناشطات النسائيات" داخل أروقة الدولة أو داخل الحزب الحاكم. من الواضح أن"نساء السلطة" ليس لهن مكان في نضال"نساء القوى الوطنية", الأمر الذي يشكل إهدارًا لفرصة تاريخية في ربط أكبر عدد ممكن من عضوات الحزب الوطني الحاكم للمرة الأولى بخطاب عن الإصلاح السياسي حتى لو لم يتم تبنيه بالكامل من قبل هؤلاء الناشطات. أكثر من ذلك لم يسع أي من هذه التجمعات إلى مد جسور التعاون مع الناشطات الإسلاميات على وجه المثال. وظل الوضع لا يخلو من طرافة: تتفاوض وتنسق الحركة السياسية مطالبها مع الإخوان المسلمين دونما أي مشاركة من قبل النساء في الصباح، في حين تنتقد هذه التجمعات النسائية مواقف الحركة الإسلامية من قضية المرأة في الليل، فما الذي يمنع من أن تأخذ الحركة النسائية زمام المبادرة بشأن قضاياها وهمومها وتفتح حواراً مباشراً مع ناشطات الحركة الإسلامية دونما توسط من الممثلين السياسيين في كلا الجانبين. وهذا من شأنه أيضًا أن يجلب قطاعات واسعة من الناشطات الإسلاميات إلى ساحة الجدل بشأن دور النساء في حركات التغيير.

بعبارة أخرى، ظلت الجهود البازغة داخل الجيل الثالث من الحركة النسائية المصرية مشغولة بحوارها الداخلي ومناقشة قضاياها العالقة، مثل العلاقة بين السياسي والمدني، دونما محاولة البحث عن صيغة أخرى تسعى من خلالها إلى تأسيس حركة نسائية جديدة تنتفع من المتغيرات الجديدة على الساحة السياسية بعيدًا عن الأسوار الصينية التي بنتها بينها وبين نساء أخريات لهن إسهامهن في صياغة خطابات الإصلاح السياسي. بكلمة واحدة، حتى هذه اللحظة غلبت الحركة النسائية المصرية الساعية للانخراط في حركات التغيير الانتماءات السياسية التاريخية، والتي تعود في الأغلب إلى ثلاثة عقود خلت، على قضايا المرأة الملحة. لا يمكن تحميل الحركة النسائية أكثر من طاقتها ولكن في هذا الإطار ينبغي التنبيه إلى عدد من البديهيات التي يمكن أن تطمس في سياق هذا الجدل الداخلي:

أولاً: تشير النتائج الأولية للمرحلة الأولى من الانتخابات البرلمانية إلى صعود ملحوظ لمرشحي جماعة الإخوان المسلمين داخل البرلمان. نحن لسنا بحاجة للتذكير أن الجماعة المذكورة في سياق تقديم أوراق اعتمادها إلى الساحة السياسية المدنية قدمت الكثير من التنازلات بشأن قضية الديمقراطية وتداول السلطة والأقباط في حين أنها لم تتناول قضية المرأة بالقدر الكافي من الاهتمام وظلت مواقفها على حالها في هذا الشأن. وهذا الجمود وإن كان يعود جزئيًا إلى افتقار الجماعة لأي تأصيل نظري يتعلق بالمواءمة بين حقوق المرأة وخطها السياسي العام، إلا أنه يعود في المقام الأول من وجهة نظرنا إلى أن قضية المرأة لم تكن في قلب الانتقادات الموجهة للجماعة بشأن قضية الديمقراطية وأنها، أي قضية المرأة، لم تحظ بالاهتمام الكافي من قبل القوى السياسية المدنية في إطار جدلها ومساوماتها مع جماعة الإخوان المسلمين في الفترة الأخيرة. فهل سيستمر هذا التجاهل تحت دعوى أن لا صوت يعلو فوق صوت المعركة الديمقراطية؟ هذا التطور الهام يتطلب عملاً جادًا بين الناشطات داخل المنظمات غير الحكومية وداخل التنظيمات السياسية المختلفة لمراقبة أداء البرلمان المقبل بشأن الجوانب التشريعية والسياسية المتعلقة بهموم ومشاكل المرأة المصرية. وعلى رأس هذه الأولويات عودة الاهتمام بقضايا الأحوال الشخصية والتعليم والصحة وغيرها من القضايا اللصيقة بالمرأة والتي يخشى من طمسها لصالح القضايا الملحة داخل المجال السياسي.

ثانيًا: استقلال الأشكال التنظيمية للحركة النسائية المصرية أصبح حتمية لا ينبغي التهاون فيها أو التقليل من شأنها حتى مع رفاق النضال الثوري أو النضال الديمقراطي. فقد أثبتت التجربة أن التنظيمات السياسية مهما بلغت درجة تقدميتها لا يمكن أن تحتكر تمثيل قضية المرأة فما بالك بتنظيمات مازالت تنتمي في أغلبها للتلوينات الشعبوية سواء كانت

اشتراكية أو قومية وهي التلوينات التي لم تكن كثير تقـدير لتمـيز قضـايا المـرأة المصـرية نوعيًا.

ثالثًا: على الحركة النسائية المصـرية أن تمـد جسـور التواصـل مـع الناشـطات النسـائيات المصريات داخل وخارج جهـاز الدولـة دون إيلاء كثـير من الاعتبـار للخلافـات الأيديولوجيـة. فبينما يوضع الحزب الوطنى ونشطاؤه في مرمى النـيران حينمـا يتعلـق الأمـر بالانتخابـات البرلمانية على سبيل المثال لا ينبغي ذلك بالضرورة على قضايا المرأة. هذا التواصل بقدر ما يفيد نضال المرأة المصرية فإنه ينعكس كذلك على مجمـل التطـور الـديمقراطي ككـل والذي لا يمكن أن يتم في ظل منـاخ القطيعـة الأيديولوجيـة بين حركـات التغيـير والحـزب الوطني الحاكم.

الهوامش:

(1) Neil Stammers,"Social movement and social construction of human rights", Human Rights Quarterly Vol. 21, 1999 pp 984.

(2) Ibid 985.

(3) إبراهيم البيومي غانم،"الحركات الاجتماعية الجديدة: تحولات البنية وانفتاح المفهوم"

8/ 5/ 2004 www. Islam online.net

(4) هالة كمال،"الحركة النسـائية حركـة سياسـية", طبيـة العـدد الرابـع، القـاهرة، مـارس 2004.

(5) Maxine Molyneux, Doing the rights thing: rights- based development and Latin American NGOs. Sian Lazar, London: ITDG Publishing, 2003 pp 66.

(6) Ibid p 68.

(7) Marina S. Ottaway."Do not confuse Women Rights and Democracy," International Herald Tribune 30 March 2004.

النسوية الإسلامية بين إشكاليات الداخل والخارج

أميمة أبو بكر

مقدمة:

العلاقة بين وجهة النظر النسوية والمرجعية الإسلامية علاقة مركبة وليس من السهل حسمها إلا بعد تحديد ما المقصود بكل من الرؤية النسوية والمفهوم الإسلامي لحقوق المرأة. تهتم هذه الورقة في الأساس بالمستوى المعرفي - الفكري للمسألة بهدف رصد وتحديد الإشكاليات التي تحيط بالمفاهيم والمسميات والأفكار، وتطرح أزمة الصراع الذي يتولد لدى الناشطة النسوية الإسلامية بسبب:

(أ) رغبة التصدي للقضايا الداخلية في مجال الثقافة المحلية والتحيزات والآراء المغلوطة حول المرأة من ناحية.

(ب) ثم الاختلاف مع تيارات أخرى مضادة ومتطرفة في عدم قبولها أي مرجعية دينية.

(ج) ومؤخراً التحفظ على المجموعات خارج العالم الإسلامي (في الولايات المتحدة بالتحديد) التي تزعم أنها تتبنى منظوراً تقدميًا تجاه قضايا المرأة في الإسلام بينما يشوب أفكارها اتجاه"عولمي" ونزعة عنصرية إمبريالية تجاه المسلمين العرب خاصةً.

تتكون الورقة من ثلاثة أجزاء:

(1) يتناول الجزء الأول إشكالية تحرير المصطلح والمفاهيم و"سياسات التسمية" في عالم ما بعد الكولونيالية، مع محاولة رسم ملامح أو خصائص النسوية الإسلامية من الناحية المعرفية والمنهجية. كما يناقش هذا الجزء مدى قبول الظاهرة والمسمى أو رفضها، هل هناك تناقض حتمى أم إمكانية للتوافق؟ وما هي التحفظات والمحاذير؟ ولماذا الحاجة أصلاً إلى مثل هذا المجال في البحث والدراسة؟

(2) يعرض الجزء الثاني فكرة أن يتم قراءة النسوية الإسلامية في ضوء"النسويات الدينية" أو حركات"لاهوت التحرير".

(3) يناقش الجزء الثالث حالة معينة مطروحة أخيرًا على الساحة كتجسيد لمعظم هذه

التيارات والخطابات المتشابكة المتنازعة.

- 1 -

إن أول إشكالية تواجهنا في هذه القضية هي على المستوى الأول: المصطلح أو المسمى نفسه، ثم على المستوى الثاني المفاهيمي. يلاحظ أن الفكرة يتم رفضها ويأتي النفور من هذا المسمى المركب من قبل الجانبين: الإسلامي، لأن حركة النسوية في الأساس مقرونة بنظريات غربية مستوردة وهي غربية النشأة والتطور والقيم ولذا لا يجوز ربطها أو اقترانها بما هو"إسلامي". كما يتم استبعادها من الجانب الآخر على أنها حركة تلفيقيه فيها مواءمة أو مهادنة سطحية لا تجدي مع المرجعية الإسلامية لأن هناك تناقضًا أساسيًا بين الدين المنظم وحقوق النساء الكاملة. كلاهما رد فعل ينصب ويركز على استخدام الاصطلاح أكثر منه على محتوى القضية ومشروعيتها، وفي واقع الأمر يعكس الخلاف حول الاسم الخلاف على"هوية" وخصوصية المعرفة النسوية التي يتم إنتاجها من منظور يأخذ في الاعتبار الثقافة والتاريخ والانتماء الديني. كما أن هناك بعض التحفظات على غموض الفكرة وإلى من تشير النسوية الإسلامية بالضبط: هل هذا سيؤدى إلى استقطاب بين

مسلمات مؤمنات ومسلمات غير مؤمنات مثلاً؟ وإلى تأطير المعتقدات الشخصية؟ وما المقصود بالمجالات البحثية لهذا الاتجاه: هل هي الدراسات التخصصية للقرآن والسنة بالتحديد أو أي موضوعات إسلامية أخرى؟ ثم ماذا عن الاستسلام"لتسمية" يفرضها"الآخر" حتى يحتكر لنفسه مهمة وضع ثقافتنا تحت مجهر الفحص والتحليل؟

من حيث الالتفات إلى استخدام لغة"الآخر المهيمن المستعمر" – وهي قضية شغلت مجال دراسات ما بعد الكولونيالية فهناك موقفان منها:

(أ) إما الرفض الكامل لهذه اللغة بمفرداتها ومفاهيمها وقيمها ودلالاتها لأن اللغة وامتلاك سلطة"التسمية" معناه أيضًا احتكار فهم وتفسير الواقع الذي نسميه، ولذا فإن اقتلاع مفهوم أجنبي وزرعه في أرض وبيئة أخرى يتناقض مع"التحرر" وتأسيس هوية خاصة"محرَّرة" مستقلة وليست"مستعمَرة". هذا المنظور يخشى تسرب مرة أخرى خصائص الاستيعاب والاحتواء والهيمنة المتضمنة في المشروع الاستعماري.

(ب) الموقف الثاني هو استراتيجية"قلب الطاولة" أي أن يتم عكس المعطيات الموجودة وتوظيفها لصالح المقاومة الفكرية وبناء ثقافة أو معرفة مضادة - بديلة , وهي العملية المعروفة أيضًا"بالتهجين": بمعنى جواز استنبات مفاهيم وأفكار في بيئة محلية بحيث يكون هناك مجال إما لاكتساب هذه المفاهيم أبعاد جديدة أو التخلى عن أخرى فيعاد تصنيعها وتشكيلها وتخصيصها. وقد شغل هذا النقاش جزءًا كبيرًا من دراسات ما بعد الكولونيالية وظهر الحديث حول"الهوية المهجنة" للشعوب المحرَّرة والتي لا يمكن تفاديها في هذه اللحظة التاريخية لأنها تعبير عن"اختلاف" الهوية الثقافية بناءً على"تحويل معاني الميراث الاستعماري إلى رموز تحريرية يتبناها الشعب الحر لنفسه من أجل المستقبل"([1]). وهذه مساحة من إنتاج المعرفة والخطابات المستقلة أطلق عليها"المساحة الثالثة" البينية حيث يُعاد صياغة إشارات ورموز بل ويُعاد تأريخها أيضًا وقراءتها من جديد. إن هذا الوضع المركب هو نتاج تاريخي حتمي لمرحلة ما بعد الكولونيالية ولا يمكن تفاديه أو القفز عليه على نحو تراجعي ومحاولة العودة إلى وضع ما قبل الاستعمار وكأنه لم يحدث ولم يسبب انقطاعًا ما ولم يفرض سياقًا لازلنا نعيش في ظله. وفكرة التهجين تتيح التأكيد المطلوب على اختلاف الهوية الثقافية المحرَّرة واستقلالها من ناحية وفي نفس الوقت تفعيل عناصر الإبداع فيها والعبور بهذه الهوية إلى مجالات"الآخر".

والمراد من النقاش النظري السابق هو عرض إمكانية الاستفادة من المنظور ما بعد الكولونيالي في تفادي الاستقطابات والتأكيد على الصوت المسموع للثقافة المحلية وقدرتها على التبادل والتفاعل وليس نجاح المشروع الاستعماري في إسكاتها وتعجيزها وعزلها نهائيًا. من الممكن كذلك الإفادة مما يطلق عليه دراسات"سياسات الهوية" التي تطرح تنظيرات حول هوية تكتلات معينة لتحقيق المكاسب والحقوق. ثم أعمال لباحثات نسويات من الهند مثلاً انتقدن بشدة الرؤية النسوية"الغربية" التي سعت إلى فرض الاتساق والتجانس التام على مجموع ما يسمى"المرأة في العالم الثالث" باعتبارها تخضع لصورة نمطية واحدة مع تجاهل لتعقيدات وتنوع اختلاف الطبقات الاجتماعية والأديان والثقافات والأجناس، ولذا لا يمكن الحديث عن افتراض"أختية" عالمية بناءً على الجنس فقط (أي جنس النساء عامةً) بدون سياقات محددة من الممارسات التاريخية والسياسية والاجتماعية.. . إلى آخره ([2])، وبدون اعتبار لاختلال موازين القوى ولعوامل العنصرية والإمبريالية الكامنة في"النسوية الغربية" في نظرتها وتعاملها مع امرأة العالم الثالث (التي هي جاهلة وفقيرة وغير متعلمة وتقليدية وضحية ومكبوتة وتحيا فقط داخل نظام العائلة) في مقابل صورة المرأة الغربية البيضاء المتعلمة الحديثة المتحررة المستقلة. خلاصة الأمر أن النسوية لا تستلزم التحالف مع الكولونيالي أو التضحية بالاستقلالية، فالمرجعية الدينية تضمن خصوصية الاختلاف عن أي نسق معيارى موحد تضعه نسوية

الغرب، وبالتالي فإن أطروحة التمكين الديني تُمشكل الصورة المصمتة المختزلة التي تُكونها الدراسات النسوية الغربية عن النساء في البلاد الأخرى.

أما ما يجرى حاليًا في مجال دراسات المرأة في الإسلام من قبل باحثات يتبنين وجهة نظر نسائية ورؤية قيمية إسلامية في نفس الوقت، فمنهن من يتفادي المسمى"نسوى" بحثًا عن اصطلاح آخر مثل"مسلمات باحثات ناشطات" أو"مفكرات مسلمات فعالات" في مجال"العمل الفكري الفعال" يقدمن دراسات في الخطاب الديني والتاريخ الثقافي أو استخدام"جهاد الجندر" الذي صاغته في البداية أمينة ودود محسن ثم بنت عليه هبة أبو غديري تحليلاً مميزاً عن هاجر كنموذج أو"رمز إسلامي للتقوى الفعالة أو الفاعلة" التى تدفع أي امرأة مسلمة للمبادرة والكفاح في هذه الحياة (فمن رأى هبة أن إعادة تفسير نموذج الجندر في الإسلام يؤدى إلى إعادة النظر في مفهوم القيادة الإسلامية والمبادرة فيه وبالتالي يؤدى إلى إصلاح وتغيير ننشده في الخطاب الديني بصفة عامة)([3]). وهناك من استخدم صراحةً"النسوية الإسلامية" لوصف مشروع تقديم"معرفة نسوية إسلامية الشكل والمحتوى"([4]) – أي الحرص على تحديدها وتوصيفها – مثل استخدام الباحثة الإيرانية زيبا مير حسيني لمفهوم"نسوية محلية/ أهلية" لوصف نوع أو شكل من أشكال الوعى النسوى الذي يستمد مشروعيته من الإسلام ومن كونه نابعًا من هوية وثقافة ومنظومة قيم معينة ([5]). وترصد زيبا في تحليلها لنشأة وتطور الخطابات حول المرأة والجندر والإسلام في ايران منذ الثورة تبلور وعى"نسائى/ نسوى" جديد لدى النساء المتدينات من كافة الأعمار في تقاطعه مع وعى يسير في حركة معاكسة لدى بعض النساء ذوات الخلفية العلمانية غير المتدينة حتى أصبحن يقلن:"لم نعد نلوم الإسلام على كل مشكلات المرأة".

والجدير بالذكر أن تسمية"نسويات إسلاميات"(Islamic Feminists) قد أطلقتها في البداية الباحثة الإيرانية هالة أفشار على هؤلاء النساء اللاتي رفعن أصواتهن بعد الثورة يطالبن بحقوق قانونية وتشريعية خاصة للمرأة قائمة على تسليط الضوء على وتفعيل الفقه الشيعي أو إعادة قراءته لاستخلاص مكاسب تكون في هذا السياق شرعية وإسلامية تمامًا.

كما بدأ في بداية التسعينات إصدار مجلة"زنان"(*) الشهيرة التي كانت تضع انتقاداتها للمجتمع والقوانين في إطار"الثورة الإسلامية" والتقصير عن القيم العليا للمعيار الإسلامي العام في الحكم على السلوك القويم وتحقيق العدل والإنصاف، أي أن نشاط هؤلاء النساء المتعلمات والمهنيات اكتسب شرعية ودفعًا وتشجيعًا من اعتباره أحد تداعيات الثورة الإسلامية نفسها أو، كما ترى زيبا، أن من النتائج ذات المفارقة الغريبة"أن صعود الإسلام السياسي بدءًا من السبعينيات قد ساعد على إيجاد مساحة ما تستطيع النساء أن يتحركن فيها للتوفيق بين إيمانهن ووعيهن الجديد بقضايا المرأة وأدوار الجنسين". (أما مارجو بدران فقد اقترحت اصطلاحًا مثل"نشاط الجندر" gender activism)([6]).

خصائص أو ملامح هذا التيار:

أما عن خصائص أو ملامح هذا الاتجاه من الناحية المعرفية النظرية والحاجة إليه، فالدراسات في هذا الاتجاه تتميز أولاً ومن المنظور المنهجي بعدم ادعاء الموضوعية البحتة أو الحياد في التعامل مع المرجعية والثقافة الإسلامية أو المعتقدات والفروض الأساسية من الدين وبالتالي عدم إخضاعها لهجوم غير مبرر لا يفضي إلى شيء بناء الجرد هدف التفكيك في حد ذاته أو لأغراض أخرى غير معلنة مثل الخروج نهائيًا من"سيطرة" الدين والتزاماته. أي عدم الاستحياء من اتخاذ منظور"إيماني" أو"عقائدي" يلتزم بالمصادر المؤسسة للدين مثل القرآن والسنة الصحيحة، ولا يجب اعتبار ذلك الموقف الإيماني الملتزم

وهذه الرابطة الوجدانية مع الدين دعوة اقتصارية استبعادية أو طاردة ولكن مشروعًا فكريًا مطروحًا على الساحة قد يكون موازيًا لمجهودات وخطابات أخرى تصب في نفس الاتجاه ونفس الأهداف: إنصاف المرأة في مجالات كثيرة وتحقيق العدل والمساواة وتحرير المجتمع من مفاهيم وممارسات غير عادلة وبعيدة عن الحق والكرامة الإنسانية وهوياتنا ومواقفنا وانتماءاتنا، فهي لا تتردد في أن تهتم أساسًا بأعمال الباحثات المسلمات أو اللاتي ارتبطت نشأتهن بالعالم الإسلامي في مقابل أعمال من ينتمين إلى خارج هذا العالم وثقافته ؛ كذلك لا مانع من التحلى ببعض"الشك المطلوب" تجاه التصويرات الغربية العديدة للدين الإسلامي واستغلال مسألة المرأة فيه كورقة داخل أجندته الخاصة. كما أطلقت أماني صالح على هذا البُعد الهام من المعرفة النسوية الإسلامية"المكون الميتافيزيقي" أو الغيبي (ما وراء الطبيعة المادية) متمثلاً"بالخالق المعبود جل شأنه" والوحي الإلهي أو القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه المتضمن نسق العقائد والأحكام ([7]).

ثانيًا: وكنتيجة طبيعية لاتخاذ هذا الإطار الحاكم واعتبار منطلقات التوحيد ورفض العبودية إلا الله وحده، يأتى التحرك على المستوى الثاني وهو انتهاج منظور نقدى تجاه بعض عناصر التراث والمعرفة الإسلامية ولكن بهدف البناء والاجتهاد في طرح بدائل وحلول مستمدة من فهم المقاصد العليا للشريعة – وليس فقط رغبةً في التعبير عن مرارات شخصية أو انعكاس لنية أخرى غير الإصلاح والتقويم للحرص والغيرة على الدين نفسه. في هذا المستوى هناك دوائر عدة متداخلة للإنتاج – إلى جانب الدراسات التحليلية العديدة التي ترصد الظاهرة وتصنفها من أبرزها أعمال مرفت حاتم ثم كتابات لأمثال مارجو بدران وباربرا ستواسر.. . إلخ.

(أ) أول دائرة هي الاجتهادات الفكرية/ التنظيرية التي تسعى لإنتاج وصياغة مفاهيم إسلامية وخطابات تتميز بوجهة نظر نسائية / نسوية، آخرها كما ذكرت من قبل اجتهاد هبة أبو غديري في صياغة مفهوم"التقوى الفاعلة" لنموذج السيدة هاجر (وفي الواقع أرى أن ما دعى الباحثة بدايةً إلى هذا التأصيل الإسلامي - النسائي يستحق الرصد في حد ذاته). هناك أيضًا أمثلة من أسماء برلس التي قدمت خطابات جديدة حول المعنى الحقيقي"للأبوية" وعدم ورودها في الإسلام والتساوي بين الرجل والمرأة في مفاهيم"العفة" و"الاحتشام" والنظرة إلى"الجسد"([8]). ثم مهجة قحف ([9]) وأماني صالح وهند مصطفى والاجتهادات الأخرى لمجموعة"المرأة والحضارة" في مصر ومن قبل عزيزة الهبرى وأخريات.

(ب) دائرة التفسير القرآني المحدد والاجتهاد الفقهي التي تتعرض لآيات بعينها وآراء فقهية محددة أيضًا، وفي هذا المجال تذكر أمينة ودود محسن (خاصةً في كتاباتها الأولى ([10]) ورفعت حسن ([11]) وميسم الفاروقي ([12]) وأيضًا أسماء برلس ثم فريدة بناني في المغرب وزينب رضوان في مصر، ثم أميرة سنبل التي قدمت مؤخرًا قراءة أكثر قربًا من مقصد القرآن وإرادة الله سبحانه بالنسبة للجماعات المسلمة لقضية"ملك اليمين" بناءً على آليات في التفسير تتسم بالاتساق والتجانس، وليس التناقض والتضارب مثلما نجد في تفسيرات أخرى، وذلك في رأيها دليل على أن وجهة نظر المرأة المسلمة قد تفرز منهجيات ونتائج مختلفة ([13]). من هذه الآليات في التفسير القرآني الالتفات إلى السياقات النصية (وهذا غير السياقات التاريخية المباشرة) بمعنى ربط الآية الواحدة بالفقرة أو الوحدة التي ترد فيها، أو ربط الآيات في سور مختلفة ببعضها ودراسة تواترات كلمة ما ومدى ثبات أو تغير معناها من فقرة إلى أخرى أو من آية إلى أخرى، (وعلى فكرة هناك اجتهاد مثير للدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان حول المعاني القرآنية المختلفة لكلمة"ضرب" وما يترتب على ذلك الآية المعروفة)([14]). كذلك هناك آلية الغربلة والمراجعة في النقد النصي لتطورات وتراكمات التفاسير لحصر وتقييم المنهجيات التي قامت عليها وكشف التناقضات، وكذلك الخلط الكثير بين شرح معنى الآية والرأى

الشخصـي للمفسـر المبـني على الثقافـة المجتمعيـة والـذي قـد لا يتجـرد من المصـلحة والمكاسب الشخصـية متمثلـة في الاحتفـاظ بامتيـازات التفـوق أو اليـد العليـا في مقاليـد الأمور ([15]). هذا الاشتباك التفاعلي مع التراث – وليس الرفض أو النبذ الكامل - قـد يسـفر أحيانًا عن إيجابيات قليلة غير متوقعة تجعلنا نتسائل عن سبب اختفائها وعدم تفعيلهـا عـبر العصـور، وهـو في النهايـة منهج في البحث أطلـق عليـه"تفسـير التفسـير". وكـل الآليـات السـابقة في بحث النص القـرآني يحكمهـا أولاً وأخـيرًا الاسترشـاد بـالقيم القرآنيـة العليـا وأساسيات الـدين الـتي تشـكل الصـورة الكاملـة، حـتى لا نقـع في فخ التفسـير"المجـتزأ" المبتور (سمة كل من التوجه الاستشراقي الغـربي والنظـرة الأبويـة المسـيطرة في نفس الوقت).

(ج) الخطوة الثالثة، وبعد مثل هذه الاجتهادات التفسـيرية، هي محاولـة بنـاء حلـول فقهيـة وأحكام – ومن ثم حلول قانونية عمليـة- تسـاهم في حـل مشـكلات الواقـع الحيـاتي لآلاف النسـاء في مجتمعاتنـا. وهنـا نهيب بقطـاع الفقيهـات المتخصصـات بـذل جهـود في هـذا المضمار والاهتمام بنشر وترويج آراء فقهية خلّاقة تعيد التوازن المنشود.

(د) هناك أيضًا مجال متـواز مـع كـل مـا سـبق ويسـاهم في تعضـيده وهـو مجـال التـاريخ: الكشف والتنقيب الوثائقي والتاريخي عن معيشة ومهن النساء في المجتمعـات الإسـلامية قبـل مـا يسـمى بالعصـر الحـديث للتـدليل على وجـود أنمـاط مغـايرة من فهم العلاقـات الاجتماعية بين الجنسين ومن تطبيق للفقه وأحكام الأحوال الشخصية، وأهم من ذلـك كلـه تواجد النساء بالمجال العام وسوق العمل ومرونة كبيرة في جوانب حيـاتهن وفي الاختلاط وعلاقات الزواج والتمكين الاقتصادي والاستقلالية، أي أن الجدالات والتحفظات المعاصـرة حول"خروج" المرأة من المنزل للعمل والاختلاط، والتخلي عن مهامها الرعائية"الطبيعية"، والفصل الحاسم بين الفضاء العام والخاص، وتعديل قوانين الأحوال الشخصـية. . . وغيرهـا من الموضـوعات لا تعـبر عن أي"عـودة" إلى ممارسـات إسـلامية"أصـيلة" بقـدر مـا هي تطورات وقيود محدثة جاءت مع نظم وقوانين الدولة الحديثة (انظر أبحاث أمـيرة سـنبل – عفـاف لطفي السـيد – نيللي حنـا، كمـا لا يفوتنـا أن نـذكر فاطمـة المرنيسـي وتشخيصـها المبكر لبعض الإشكاليات في التاريخ الثقافي والديني).

ثالثًا: من الموضوعات التي تستحق الدراسة والتأمل لدى الباحثات الإسـلاميات النسـويات هو النظر في وضع الرجل داخل الخطاب الإسلامي – القرآني و"مَشْكَلة" هذا الأمر: لمـاذا يتم في صياغة أي خطـاب حـداثي ومعاصـر حـول"المـرأة في الإسـلام" تجاهـل الخطـاب الإلهى المتكرر إلى الرجل – الزوج خاصةً وكـثرة الأوامـر والنـواهي المباشـرة إليـه فقـط، بينما تحتل المرأة وحدها مركزية الخطاب الوعظى الإرشادي؟ لمـاذا تخضـع المـرأة فقـط إلى"الرمزية" فتصبح أيقونة الأسرة والثقافة والتقاليد فتتحمل وحدها العبء الأكـبر في أي إصلاح أسرى ومجتمعي وتكون منـاط المحاسـبة والمراقبـة؟ إن التركـيز على دور الرجـل الأسرى أيضًا وجعله هدفًا مساويًا لخطاب الوعظ والتقويم والإصلاح هو في الحقيقة أقرب إلى روح الكثير من الآيات القرآنية وعدد من المفسـرين القـدامى الـذين اهتمـوا بواجبـات ومسئوليات الرجـل الأسـرية والتربويـة والأخلاقيـة داخـل المحيـط الخـاص، بـل والحـديث عن"نشوز" الزوج وضـرورة صـبره وتحملـه. وفي هـذا تبـديل للمواقـع حيث تحتـل المـرأة المسلمة الباحثة مكان المحاسـب الإيجـابي (ولم لا؟) بـدلاً من"الشـيء" السـلبي موضـوع البحث والدراسة دائمًا، فلماذا لا تتبوأ الآن موقع المسـائلة والمراقبـة عملاً بالآيـة الكريمـة الـتي تتحـدث عن الولايـة المشـتركة للمؤمـنين والمؤمنـات فهم أوليـاء بعض في الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر (سورة التوبة، 71) ([16]).

- **ولكن لمـاذا الحاجـة أصـلاً إلى نسـوية/ حركـة نسـائية ذات خاصـية وموضوعات إسلامية؟**

في ظل التيارات الإسلامية العريضة التي تنتشر في المجتمعات العربية وغير العربية، على الحركات والمطالب النسائية أن تكون جماهيرية، بمعنى مقنعة على مستوى القاعدة ولدى الأغلبية من النساء المتدينات، وذلك حتى تكون مؤثرة فعلاً في الوعى الجمعي للرجال والنساء معًا وحتى تزيح عنها تهمة النخبوية. أي أن النسائية الإسلامية هي ببساطة ضرورة واقعية وليست فقط ضرورة مرحلية استراتيجية لكسب جولات قانونية مؤقتة. وللمرأة المسلمة الحق في الاشتراك في تسيير دفة الإصلاح الديني وأن يكون لها صوت مسموع في النقاش الديني، حتى لا تُترك الساحة للممارسات والأفكار المتزمتة المتشددة المغلوطة أو لرد الفعل الذي ينفر ويتخوف من دور المرجعية الدينية في الأمر.

وفي اعتقادي أن هذا المد الإسلامي العريض واشتراك قطاعات كثيرة من النساء فيه له بُعد إيجابي بالفعل في بناء شخصية المرأة مثل تفعيل الثقة بالنفس ووجود هدف في الحياة والقدرات التنظيمية والتمكين في المجال العام والأنشطة الخيرية والاجتماعية التطوعية.. . إلخ وهذه ظاهرة تم تناولها في بعض الدراسات مؤخرًا التي اقترحت تغيير الأدوات أو النماذج التحليلية (paradigms) المعتادة حول تناقض فكرة التدين أصلاً مع مفاهيم التمكين والتحرر، أذكر منها على سبيل المثال صبا محمود في كتابها (سياسات التقوى) وشيرين حافظ في (صيغ التمكين) ومرفت حاتم في مقال (الاتجاهات الإسلامية في التسعينيات) ([17]).

بين القبول والرفض:

ليس هناك تناقض حتمى بين النسوية والدين الإسلامي، إذا عرَّفنا الأولى إنها وجهة نظر المرأة فيما يخصها من مشاكل وقضايا معينة وتجارب تتعرض لها كفئة اجتماعية دونًا عن غيرها، ورغبة في التنبيه لهذا الموقف لإيجاد حلول تهدف في نهاية المطاف إلى دمج النساء في الجماعة وتحقيق تسوية عادلة، وفي حين نأخذ في الاعتبار اختلاف الجنسين (بيولوجيًا وجنسيًا) لا نعتبر ذلك ذريعة لتأسيس تراتبية أو أفضلية على المستويات الأخرى أو لترسيخ تنميط غير عادل للأدوار الحياتية للجنسين. أما المنظور الإسلامي فهو يقر العدل والمساواة والتراحم والعبودية لله وحده والاجتهاد المبنى على المعرفة ونية الإصلاح. (النفس الواحدة – فكرة"الزوج/ الزوجان" وما توحى به من القسمة والمساواة – الولاية الاجتماعية والسياسية المشتركة للمؤمنين والمؤمنات – بيعة النساء – المجادلة – التوحيد – القنوت لله - استجابة الله عز وجل لأى عمل عامل منا من ذكر أو أنثى"بعضكم من بعض.. .")، كلها آيات قرآنية يجب أن تتحول إلى"مظلات مفاهيمية" أو"مفاهيم كلية" (إلى جانب سنة الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلية بالذات) بحيث نحكم على التفاصيل الأخرى في ضوئها وعلى أساسها، فنعدل مثلاً من فهمنا لـ:"قانتات" -"أطعنكم" -"نشوز" الزوجين -"قوامون" -"درجة"، إلى آخره.

أما الانتقادات الشديدة والاعتراضات على هذه المساحة البينية فهي كما قلنا تأتى معظمها من الجانبين على طرفي النقيض: فنجد مثلاً الأستاذة صافيناز كاظم ود. هبة رؤوف لا تستطيعان أن تتجاوزا مشكلة النشأة الغربية للقضية في مراحلها الأولى أو أن تتجاهلا عنصري الفردية المطلقة والرؤية المادية الكامنتين فيها، فالإسلام يسد منافذ الوعى النسائي الحقوقي المنفصل والمطالبة العلنية بهذه الحقوق بهذا الشكل هي نوع من الانفصالية وتفكيك للأمة([18]). بينما تصر د. دلال البزري على أن هذا المشروع إنما هو تدمير لميراث النسوية الحقيقي الذي عموده الفقري هو"التقدمية" في حين أن كل ما حققته النسوية الإسلامية هو"تأطير (بمعنى إخفاء) المسلمات جسدًا وعقلاً" عن"روح العصر" و"قانون التطور التقدمي"([19]). وكذلك د. نوال السعداوي التي تتهم جميع الأديان"الإبراهيمية" في تعميم وحسم شديدين بأبوية متأصلة في نظمها الأساسية ولا مجال معها للحديث عن وعي نسوى أو حتى تحسين مكانة المرأة داخل إطار أي منها([20]). الملاحظ أن التطرف في الموقفين يجعلهما شبيهين في سمات عديدة منها رد الفعل

والاستقطاب الحاد بين الدين أو الإيمان الديني من ناحية ووعي المرأة بحقوقها وكرامتها من ناحية أخرى، ثم بين نظرية التطور الخطى الأحادي الذي يفرض صيغة واحدة معينة من"الحرية" و"التطور" وبين الثقافة التي تكون عمادها المرجعية الدينية، (وهذا يذكرنا بالفكرة الاستشراقية القديمة وطرح الخيار بين أن نكون مسلمين أو عربًا صامتين مقهورين راضين بدونيتنا أو نتخلى عن هويتنا الثقافية والحضارية حتى نكون تقدميين ومتحررين على غرار الآخر)، وكذلك فكرة"الاستثنائية": أي المبالغة في اعتبار أن كل ما يحدث في مجتمعاتنا يجب أن يظل خارج إطار التجارب التفاعلية الطبيعية التي تصيب سائر المجتمعات البشرية الأخرى أو يكون استثناءًا عنها، وهذا بالطبع يساعد على إلصاق وصمة الجمود والتخلف بمجتمعاتنا.

- 2 -

إن فكرة النسوية الدينية والتنظير لها - أو دراسات اللاهوت النسوى- ليست خاصة بالإسلام وحده ولكن هي تيار ظهر منذ السبعينيات (وله جذور قبل ذلك أيضًا بكثير) تبلور في شكل تساؤلات من قبل نساء مؤمنات مسيحيات ويهوديات وبوذيات.. . إلخ. عن المكانة والصورة السلبية للمرأة في هذه الديانات وبالتالي تهميشها وحرمانها من حقوقها الدينية والحياتية. وقد مر هذا التيار بتطورات ومراحل عدة وانقسم إلى توجهات متباينة داخله (بين إيماني أو رافضي..) وكذلك إلى مجالات لدراسة النصوص أو التاريخ الثقافي للأديان أو التصوف أو الطقوس والممارسات.. . إلخ. [ولا مجال هنا لعرض مفصل ولكن ننصح القراء بالبحث في مجال Feminist Theology] بل أن هذه"النسويات الدينية" بأطيافها ودياناتها تعتبر جزءًا من حركة أكبر وأشمل انبثقت بادئ ذي بدء في أمريكا اللاتينية وهي المعروفة"بلاهوت التحرير". ومن المفيد أيضًا أن نتعرف على الملامح العريضة لهذه الحركة([21]). ما أريد أن أخلص إليه هو إنه يمكن أن نقرأ"النسوية الإسلامية" في ضوء هذه السياقات والأفكار والحركات حتى نحقق المعادلة الصعبة بين الاحتفاظ بالهوية الثقافية والانتماء الديني الخاص ومقاومة فرض المعيار أو النسق الكولونيالي الغربي من ناحية، ومن ناحية أخرى تجنب فخ"الاستثنائية" الذي يجعل قيم التحرر والعدل والكرامة حكرًا على الآخر يعلمها لنا وأشياءً أجنبية عنا ولا نستنبطها من أدياننا وثقافاتنا بنفسنا. قد يكون الطريق هو التماهي مع هذه الجماعات والشعوب التي سعت أيضًا إلى الوصول إلى الحرية والمساواة والاستقلال وليس مع العصر المهيمن, ورؤية مشروعنا الفكري في إطار هذه المحاولات.

- 3 -

هناك إذًا فى رأيى عدة تيارات متشابكة في هذا الصدد: النسوية من منظور إسلامي - النسوية"الحداثية". التي تدعم قطيعة معرفية وثقافية مع كل ما هو"ماضوى" دون تفريق وتمحيص - القوى المحافظة المناهضة – ثم أخيرًا تيار"عولمة" الإصلاح النسوى.

سوف اتخذ من واقع إمامة المرأة لأمينة ودود محسن بالولايات المتحدة مثالاً على تناقض وتطرف وتخبط الخطابات المختلفة حول قضايا المرأة المسلمة المعاصرة مما يوقعنا في حيرة بين خيارات كلها صعبة. إذا تأملنا ردود الأفعال لهذا الحدث على بعض صفحات الجرائد والمجلات العربية سنلحظ ثلاث اتجاهات سآتى إلى ذكرها بعد قليل.

لاشك أن تواجد المرأة بالمساجد للصلاة يصبح في العصر الحديث رمزًا للإشكاليات المطروحة حول تواجد المرأة في المجال العام بصفة عامة ثم تواجدها الفعال والناشط في مجال العمل الديني وفي أماكن العبادة بالتحديد. فإذا كان عقيديًا وتاريخيًا لم يمنع الإسلام أبدًا المرأة من ارتياد المساجد بل شجعها عليه وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم صراحةً بعدم المنع، كما نعرف من تاريخ المحدّثات والصوفيات والفقيهات المفتيات

تواجـدهن ونشـاطهن البـارز بالمسـاجد حـتى الفـترة العثمانيـة، إلا أن الملاحـظ أن بعض التيارات المتشددة المتزمتة تبالغ في الهوس بالاختلاط ومنعه وتركـز على تضـييق الخنـاق ومساحة الحركة على النساء بالمساجد والمبالغة في الفصل بين المساحتين تمامًا. نتـذكر أن التنظيم الأصلي للمسجد هو صفوف أمامية وتتبعهـا صـفوف خلفيـة للنسـاء ولكن على نفس المستوى مما يتيح للنساء رؤية والاستماع للخطيب بوضوح، كما تشير وقـائع التـاريخ أن النساء كن يمارسن حق سؤال الخطيب أو الاعتراض على كلامه مباشرة. المفارقـة أن وسائل التكنولوجيا الحديثة من ميكروفونات وشاشات ونظم أو شبكات صوتية قد رسّـخت لمزيد من انعزال المرأة"الفكرى" ولا أعنى"المادي – الجسـماني" فقـط. وطبعًـا لا يفوتنـا أن نـذكر مـا يحـدث من احتكـار"رجـالي" لمعظم مسـاحات الحـرمين المكي والنبـوي الشريفين.

المفارقة الهائلة أن هذا يحدث في ظل صحوة نسائية دينية؛ بمعنى ازديـاد اهتمـام النسـاء بالمعرفـة والثقافـة الدينيـة أو النشـاط المسـجدي المتمثـل في أداء الصـلوات والنوافـل بالمسـجد وحضـور الـدروس وحلقـات تحفيـظ القـرآن وحضـور دروس الـداعيات لدرجـة الازدحام الشديد في بعض هذه المساجد وقت الدروس، تستدعى تخصـيص كـل المسـاحة المعتادة في الصلوات الفروض للرجال إلى النساء الحاضرات. ومشهد تجمع مئات النساء على أبواب المسجد انتظارًا لموعد الدرس وخروج آخر رجل مُصلى من صلاة العشـاء في تزاحم وتدافع هو مشهد مثير دال على محاولة المـرأة اسـتعادة تواجـدها المشـروع داخـل بيوت الله و"المساحة" أو الفضاء المسلوب منها. [كما نعرف كذلك عن نساء عالمـات في أندونيسيا يلقين محاضرات إلى تجمعات من الفتيات الشابات داخل المسجد بحضور إمامه وشيوخ آخرين في نفس الوقت].

أما حملة أمينة ودود وأسرى نعماني وبقيـة المجموعـة، فهي كـانت في الأسـاس رد فعـل (عصبى) لممارسـات بعض المسـاجد بالولايـات المتحـدة خاصـة تلـك الـتي يسـيطر عليهـا التفكـير السـلفي المعاصـر اللاتـاريخي المغلـوط، أي أنهـا ممارسـات"محليـة" ترجـع إلى ظروف المسلمين في أمريكا وسياقاتهم الكثيرة المعقدة التي تحكم معيشتهم، ولا يُتعامل معها برد فعل متطرف في الاتجاه العكسي، كما ينقص مثل هـذه الحملات اجتهـاد مسـبق لوضع إطار فكرى تأصيلي أولاً يكون مرجعيـة مشـروعة، بحيث لا تتحـول هـذه التصـرفات إلى فرض معايير عولمية أو رغبات شخصية فتبدو أنها تأتي من فراغ. فهذا أيضًا يؤدى إلى سلسلة من ردود الأفعال العصبية المتطرفة ونظل نتحرك مع بندول الساعة هـذا إلى أمـد بعيد دون الوصول إلى شيء.

ورغم هذا أحقية الأساس في مطلب رد الاعتبار للمرأة المسـلمة في بيـوت اللـه (الفضـاء المقدس) ومقاومة الغلو في التضييق على حريـة حركتهـا ومقاومـة تهميشـها، إلا أن مثـل تلك الشطحات والمبالغات الصـادمة في اختلاط صـفوف الصـلاة، وآذان المـرأة، والصـلاة بـدون الـزي المناسـب.. . في كـل هـذا روح تحـد وثـورة وليس روح إصـلاح أو مقاومـة مشروعة تحافظ وتبنى بدلاً من أن تسـتفز وتهـدم. وليس الأمـر مقصـوراً على هـذا، ولكن عند تحليل كتاب أسرى نعماني (أقف وحيدة في مكة)([22]) ومحاضرات أمينة ودود مؤخرًا ([23]) نلاحظ الرغبة في الصدام و"التسييس" غير البرئ:

(أ) تكريس العنصرية ضد العرب المسلمين والعروبة وتبنى نزعة استعلاء إمبريالية.

(ب) التلويح بعنصرية العرب والمسلمين أنفسهم ومعاداتهم للسامية واليهود.

(ج) تبنى مفاهيم"عولمية" في"تحرير الأديان" من الثوابت ومعاملتها معاملة السـلعة الـتي يتم تغييرها وتبديلها والتفاوض بشأنها لتسويقها وتطويعها لرغبة وسعادة الفـرد الواحـد، أي إخضاع حتى المقدس للمنظور الاستهلاكي. وكذلك تبنى مفاهيم"ما بعد الحداثة" وتطبيقهـا

على الـدين نفسـه عنـدما تجعلـه فارغًـا أجـوف بلا مضـمون في حـد ذاتـه، بـل مجموعة"لخطابات" و"مؤسسات" (بالمعنى الفوكولدي) نصغها كيفما نشاء.

وعودة إلى تعليقات الصحافة التي أتيحت لي خلال هذه الأزمة نجد:

(1) الهبـوط بالمسـألة إلى مسـتوى السـخرية والسـخف واسـتخدام الرسـوم الكارتونيـة المستفزة مثل"هل تصبح المساجد ملتقى للعشاق ؟!" (صوت الأمة 9، 5، 2005) وفي هذا طبعًا تسطيح للمسألة وتعتيم على أصل المشكلة وأسبابها ومناشـدة للرغبـة الشـعبية في التفكه والتندر كلما طُرح موضوع يخص المرأة.

(2) الهجوم الحاد اللاذع المباشر المدعم بالأسانيد الشرعية لعدم مشروعية ذلك وحرمانية تلك، وهذا الاتجاه يمثل التسابق المحموم على الإبـداع في فقـه العوائـق وتضـييق الخنـاق وإعادة اكتشاف أكبر عدد من الممنوعات. في مقالة دالة بالأهرام (8 أبريل 2005) حرص أحد المستشارين على بيان عدم جواز تولي المرأة رياسة الدولة دستوريًا ثم منصب نـائب الرئيس ثم رئاسة الـوزارة (التفويضـية).. . وهكـذا تـدريجيًا (حـتى خشـيت أن يسـتمر في التحريم على مسـتويات أخـرى فيصـل إلى: عـدم جـواز أن تكـون المـرأة حـرص مسـلمة أصلاً).

(3) نظرية"تفكيك الإسلام من الداخل" وقد كان هـذا موضـوع المقـال الأسـبوعي للكـاتب الفاضـل الأسـتاذ فهمي هويـدي (الأهـرام 29/ـ 3/ـ 2005) حيث عـرض ملابسـات عديـدة للسياق السياسي الأعم الملئ بالمخططات الدولية، ملابسات تم ربطها ببعض بحيث تبـدو فعلاً مريبة، ومن الصعب افتراض البراءة أو الصـدفة البحتـة بشـأنها. ورغم موافقـتي على مجمل قراءته وتفسيره للإطار الشامل، إلا أن طرح الموضوع بهذا الشكل فقـط والتركـيز على بُعد واحد من أبعاده – حتى وإن كـان حقًـا - يـؤدى إلى تجاهـل أشـياء كثـيرة وطمس مشكلات حقيقيـة أو حـتى التقليـل من شـأنها. يجب أن يُسـتكمل التحليـل حـتى لا تختلـط الأوراق ويُطمس"ملـف المـرأة" برمتـه ويركـز الجميـع على المخالفـة وينسـون بعضًـا من دلالتها وأسبابها وطرق معالجتها، وينجح علمـاء المسـلمين كـل مـرة في تحاشـى التعامـل المباشر مع موضوعات كثيرة مؤجلة ومتراكمة منها موضوع تهميش المـرأة المسـلمة في مجالات كثيرة، تاركين المساحة في ذلك لآخرين.

وهكذا تقع الكثير من النساء المسلمات الملتزمات الغيورات على الدين في مـأزق صـعب بين كل هذه الاتجاهات والميول: بين الرغبة في الدفاع عن الدين وعن مكانـة المـرأة فيـه ضد حملات الغرب الاستشراقية الجديدة وآليات التنميط والاستعلاء والعنصـرية والتشـويه؛ ثم اتخـاذ موقـف مغـاير من شـطحات المجموعـات خـارج العـالم الإسـلامي الـتي تتسـم بالاستفزاز مما يؤذى قضية المرأة في الإسلام ويعود بها إلى الوراء أكثر مما يسـاعدها؛ ثم الاختلاف مع المنظور"الحداثي"ـ التطوري البحت الذي لا يـرى أي خـير في الـدين بالنسـبة للنساء؛ وأخيراً معارضة التيار المتشدد المتجني على المرأة الذي لا يزال ينظر إليها نظـرة استعلاء (أو في أحسن أحواله) يعاملها بأبوية فوقية رغم أن الله عز وجـل الـرحمن العـدل قـد خلقنـا سواسـية. وفي النهايـة نأمـل في التوصـل إلى منهج منتظم لدراسـات المـرأة المسلمة المعاصرة أو إلى إنتاج معرفة إسلامية تحمل وجهة نظر المـرأة لتطـبيق وتفعيـل المساواة والعدل والحقوق.

الهوامش:

(*) نساء (هيئة التحرير)ـ

1 - هو مى بابا

Bhabha, Homi. (1988)."The Commitment to Theory," New Formations .5: 5- 23

2 - تشاندرا موهانتى:

Mohanty, Chandra. (1984)."Under Western Eyes: Feminist Scholarship & Colonial Discourses," Boundary 212(3) , 13(1) / 333 - 58

3 - هبة أبو غديري:

Abugideiri, Hibba. (2001)."Hagar: A Historical Model for Gender Jahad." In Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism. Christianity, and Islam. Eds. Yvonne Haddad & John Esposito. .University Press of Florida

4 - مى يمانى:

.Yamani, May, ed. (1996). Feminism and Islam. London: Ithaca Press

5 - زيبا مير حسيني:

Mir-Hosseini, Ziba. (1999) Islam & Gender New Jersey: Princeton .University Press

6 - مارجو بدران:

Badran, Margot. (1994)."Gender Activism: Feminism and Islamists in Egypt". In Politics and Women. Ed. Valentine Moghadam. Boulder: .West view

7 - أماني صالح:"نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية". مجلة المرأة والحضارة. العدد الأول (2000).

8 - أسما برلس:

Barlas, Asma. (2002). Believing Women In Islam. Austin: University of .Texas Press

9 - مقال"حبك الحكايات: فصاحة النساء في صدر الإسلام". في دعونا نتكلم: مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان. تحرير جيزلدا ويب، الترجمة العربية (2002)

دمشق: دار الفكر.

10 - أمينة ودود:

Wadud, Amina. (1999). Qur’an & Woman. Oxford: Oxford University .Press

11 - رفعت حسن:

Hassan, Riffat. (1982)."On Human Rights: and the Qur'anic prespective." In Human Rights in Religious Traditions, ed. Arlene Swidler. New York: Pilgrim's pres.

12 – مقال"الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية" في دعونا نتكلم.

13 - أميرة سنبل :

Sonbol, Amira. (2001)."Rethinking Women and Islam." In Daughters of Abraham.

14 - عبد الحميد أحمد أبو سليمان: ضـرب المـرأة (الطبعـة الثانيـة 2003). القـاهرة: دار السلام. (المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

15 - أميمة أبو بكر.

Abou-Bakr, Omaima. (2006)"A gender sensitive Reading of Qur'anic Exegesis." In Islamic Feminism & the law, Ed. Qudsia Mirza. London: Cavendish.

16 - أميمة أبو بكر:"صورة الرجل في الكتابات الإسلامية". (2004). أوراق مؤتمر

عائشة تيمور وتحديات عصر التحول. القاهرة:ملتقى المرأة والذاكرة.

17 - Hatem, Mervat. (200?)."Islamism in the Nineties," Middle East Report.

18 - عزة كرم :

Karam, Azza. (1998) Women. Islamisms and the State, London. Macmillan Press.

19 - دلال البرزي:"النسوية الإسلامية إرث للحداثة في إطار المرجعية". جريدة الحياة:

29 /8 /2004.

20 - نوال السعداوي، هبة رؤوف: (2000) المرأة والدين والأخلاق. دمشق: دار الفكر.

21 - هناك العديـد من الدراسـات حـول لاهـوت التحريـر بالانجليزيـة ومن الممكن معاينـة مجموعـة مقـالات بالعربيـة في كتـاب: لاهـوت التحريـر: رؤيـة عربيـة إسـلامية مسـيحية (2005)، تحرير وليم سيدهم اليسوعي، القاهرة:دار مصر المحروسة.

22 - أسرى نعماني:

Nomani, Asra, (2005) Standing Alone in Mecca. U. S. A.: Harper San Francisco.

23 - موقع

[www.muslimwakeup.com] وهـو موقـع يضـم آراء ومقـالات مجموعـة"المسـلمين التقدميين" بالولايات المتحدة. انظر أيضًا مقالاً عن محاضرة في تورنتـو، كنـدا لأمينـة ودود في فبراير 2005.

الإسلاميون

والحركة النسائية الجديدة في مصر

فريدة النقاش

قام الباحث المتخصص في الحركات الإسلامية"عبد الرحيم على" بجمع الفتاوى الخاصة بقضية المرأة التي صدرت عن جماعة الإخوان المسلمين ونشرت في مجلة الدعوة الناطقة باسمهم وذلك في كتابه الأخير الذي صدر قبل أسابيع"الإخوان المسلمون: فتاوى في الأقباط والديمقراطية والمرأة والفن". وصدر الباحث الجزء الخاص بالمرأة بقوله إن النساء يشكلن"مادة مهمة وغزيرة في باب الإفتاء الذي تقدمه مجلة الدعوة فهي تفوق في نسبتها العددية كل الفتاوى الأخرى التي تتعلق بالأقباط والسياسة والفن"، وهو يميز بين نمطين من الفتاوى أحدها ذو طابع أنثوى – على حد تعبيره - يتعلق بقضايا الصحة الإنجابية بالمرأة مثل حكم المشاركة في الرضاعة وتأثيره على الزواج، ويمين الظهار، وأحكام المواريث، والطلاق، وهو يرى أنها قضايا لا تؤثر ولا تتأثر بالشأن العام - وإن كان ذلك ليس صحيحًا دائمًا لأنه مادامت هذه القضايا تؤثر على وضعية المرأة ومكانتها وعلاقتها بأسرتها فإنها تنعكس بالضرورة على وضعيتها ومكانتها وأدوارها في المجتمع أى على الشأن العام - ويشير الباحث إلى أن الإخوان المسلمين يتفقون في حكم هذه القضايا مع عدد كبير من الحركات الإسلامية أو المجامع الفقهية المعترف بها في العالمين العربي والإسلامي على حد سواء، أي أن هناك ما يمكن وصفه بالإجماع حول هذه القضايا بين كل التيارات والحركات الإسلامية بكل ظلالها.

أما النمط الثاني من القضايا فهو ما يتعلق بوضعية المرأة المعاصرة اجتماعيًا وما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات تحتمها متغيرات الحياة وتطور العصر، فضلاً عن الهموم المستجدة في ظل النظام الأسرى الجديد وإقبال المرأة على العمل ومشاركتها السياسية، وتطور حقها في تقلد المناصب الرفيعة ودورها المتزايد في الحياة العامة. ويستخلص الباحث مجموعة ركائز أساسية في فكر الإخوان المسلمين حول المرأة، أولها أن المرأة مسئولة عن الفساد والانهيار الأخلاقي للمجتمع بسبب سفورها واختلاطها بالرجل. والرجل هو ضحية الإغراء الشيطاني الذي تقوم به المرأة والعذاب في الآخرة بسبب هذا الإغراء.

في رد على سؤال لقارئ من السودان حول حق المرأة في الخروج من المنزل إذا كان حكم الإسلام للمرأة ألا تخرج ولا ترى أحدًا ولا يراها أحد، وتأتى إجابة الشيخ محمد الخطيب، وهو مفتى الإخوان المسلمين، من المجمع عليه بين الأمة وفقهائها أن البيت هو المكان الطبيعي للمرأة"وقرن في بيوتكن". فالبيت هو الأصل والمقر الدائم ولكن ليس معنى هذا الأمر ملازمة البيوت فلا يخرجن منها إطلاقًا. بل هناك استثناءات طارئة، مقيدة بالحاجة والضرورة. أما غير هذه الضرورة فإن خروج المرأة لعنة تدمر كل شيء، ويضيف الشيخ الخطيب أن البخاري ذكر تحت عنوان"مداواة النساء الجرحي في الغزو" عن"الربيع بنت معوذ" قالت"كنا مع النبي نسقى ونداوي الجرحي ونرد القتلى إلى المدينة". فهذا بعض دور المرأة في الإسلام والغرض من وراء خروجها. أما الخروج للتهتك والابتذال والفوضى فهذه ليست منا"، ويقول شاب:"أتأثر حين أرى امرأة سافرة أو أستمع إلى قصص الحب والغرام وأخشى على ديني فماذا أفعل؟" وهل تباح العادة السرية؟ وخاصة أن أمثالي كثيرون"، ويأتي رد الشيخ الخطيب على هذا النحو:"إن الشباب المتدين المسلم في حيرة حين يخرج إلى الشارع أو الجامعة أو العمل بين سفور فاضح وشعور مرخاة وملابس شفافة كاشفة" وهنا نجد أن المرأة هي المسئولة عن"إثارة" الشباب، وهذا كله سبب غيبة النظام الإسلامي الذي يحمى الفرد والأسرة والأمة ويعلق الباحث قائلاً"لأن الإخوان لا يملكون علاجًا حقيقيًا للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع المصري،

فإنهم يتشبثون بالإدانة القاسية للمرأة والمطالبة بقمعها وترويضها وحجبها عن الأنظار. وفي رد آخر يسوق الشيخ الخطيب حديثًا نبويًا يقول"أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية"، وسوف نجد في هذا الحديث - الذي ليس شائعًا - تبريرًا للدعوة الرائجة في أوساط نساء كثيرات تقول إن التعطر حرام وقد حرمن على أنفسهن استخدام أي نوع من العطور بما في ذلك مزيلات العرق. ويدعو الشيخ الخطيب كل مسلمة لأن تحذر هذه الأوصاف التي ذكرها الحديث حتى تجد ريح الجنة وتكون من أهلها.

وفي تفسيره لحديث منسوب إلى الرسول يقول:"لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة". يقول الشيخ الخطيب أولا إن الحديث صحيح ومروي في صحيح البخاري وأحمد والنسائي والترمذي. عن أبي بكر رضي الله عنه قال:"لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال:"لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" ويضيف نقلاً عن المودودي إن هذا النص - يقصد الحديث - إذا قرن بقوله تعالى:"الرجال قوامون على النساء" فهما قاطعان بأن المناصب الرئيسية للدولة رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس شورى أو إدارة مختلف المصالح الحكومية لا تفوض إلى النساء.

سوف نلاحظ أن مبادرة الإخوان المسلمين للإصلاح والتي أعلنها المرشد العام محمد مهدي عاكف في عام 2004 قد تزحزحت عن هذا الموقف الصارم قليلا دون أن تتقدم بما يكفي في اتجاه المساواة الشاملة. إذ ترى المبادرة أن من حق المرأة تولى الوظائف العامة عدا الإمامة الكبرى وما في حكمها"، وقد حدث هذا التقدم الطفيف خلال ربع قرن لأن مجلة الدعوة التي لجأ إليها الباحث أغلقت سنة 1981.

كذلك دعت المبادرة إلى إحياء نظام الحسبة الذي كانت الحكومة المصرية قد جعلته من اختصاص النيابة العامة وحدها وفق تعديل قانوني بعد ما لحق بسمعتها من أذى إثر قيام محكمة بالفصل في قضية حسبة عام 1995 وإصدار حكم بتطليق أستاذة جامعية هي الدكتورة ابتهال يونس من زوجها د. نصر حامد أبو زيد الأستاذ الجامعي والباحث في علوم القرآن بدعوى أنه مرتد. وهو حكم صدقت عليه محكمة النقض رغم أنه من المقطوع به أنه لا يوجد حد ردة في القرآن الكريم.

ويدافع الشيخ الخطيب في فتواه عن معنى القوامة كما يفسره هو متسائلاً:إذا كان الله عز وجل لم يجعلها قوامة في البيت على عائلة واحدة، فهل يبيح لها أن تصبح قوامة على الدولة، وبها ملايين البيوت؟

وهو يختلف في ذلك مع تفسير الدكتورة زينب رضوان أستاذة الشريعة التي ترى أن القوامة تعنى القيادة المشتركة للأسرة.

وفيما يتعلق بقضية حجاب المرأة التي أثارت عواصف سياسية في كل من أوروبا والعالم الإسلامي يقول الشيخ الخطيب لا يجوز لرجل أن يرى من المرأة الأجنبية التي ليست محرما له إلا ما أباحه الشارع من المرأة في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم"كل المرأة عورة إلا وجهها وكفيها" ويضيف: أما الصداقة قبل العقد فإن الإسلام يحرم الخلوة بالأجنبية أو الخروج معها دون رقابة أو إشراف من أهلها. والتهاون في هذا الأمر يؤدى إلى ضياع شرف المرأة وإهدار كرامة المسلم. والخير في اتباع ما جاء به الإسلام يقول صلى الله عليه وسلم: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها فإن ثالثهما الشيطان" رواه أحمد.

أما حقوق المرأة داخل الأسرة باعتبارها طرفا أساسيا فيها فإنها مقيدة بدورها طبقًا للفتاوى فحين تسأل زوجة مسلمة قائلة: زوجي يمنعني من زيارة أهلى ووالدي فهل يجوز أن أخرج لزيارتهم وهو لا يعلم؟.

ويرد الشيخ"إذا لم تكن هناك أسباب معقولة يعتبرها الزوج في منـع الزيـارة فهـو مخطئ، والذي نفتي فيه الأخت المسـلمة أن تمتثـل لأمـر زوجهـا حـتى لأمـر زوجهـا حـتى لا تـؤدى مخالفته إلى ضرر" فلا نقاش مع الزوج ولا نصح له ولا مفاوضة.

ومن سؤال من الجزائر عن ختان الأنثى وحكم الإسلام فيه، يرد الشيخ الخطيب قائلاً:"يرى بعض الأطباء أن عدم ختان الأنثى يؤدى إلى إشعال الغريزة، وقد تندفع إلى ما لا يجوز إذن فالختان واجب وقاية لشرف المؤمنة وحفظا لعرضها وعفافها.. ."، وهو مـا سـماه البـاحث بالفضيلة الإجبارية وفي فتوى عن تحديد النسـل يـرى الشـيخ"أن تحديـد النسـل من البـدع المستحدثة، وإن له جوانبه وبداعته الصليبية".

وفي دفاعه عن الحجاب يرى الشيخ أن الاشتغال في عمل الملابس القصيرة والضـيقة إذا علم الترزي بأنها ترتدى خارج البيت حرام وهو شـريك في الإثم مـع مرتديـة الملابس. وإذا تمسك الترزي بالحرص على رضا الله فسوف يغنيه من فضله والمطلـوب من زي المـرأة الذي ترتديه خارج البيت وتغشى به الأماكن العامـة أن يكـون سـاترا لكـل محاسـنها، ومن المحاسن التي يجب سترها شعر الرأس وأسفل العنق، ويجب ستر الرقبـة كلهـا إن تـرتب على كشفها فتنة، وأن يكون زيها ساترًا لكل جسمها ما عـدا الوجـه والكفين، وأن لا يكـون ضيقا يحدد معالم جسمها، وإذا توافرت هذه الصفات في الزي فلا حرج عليهـا من طريقـة تصميمه، ويستوي في ذلك البنطلون والجاكيت مع غيرهما.. .

أما عمل المرأة فهو استثناء وليس قاعدة وما يتطلبـه المجتمـع الإسـلامي من المـرأة في بيتهـا أضـعاف مـا يتطلبـه منهـا خـارج الـبيت. ومـا نتـذرع بـه في تـبرير عمـل المـرأة من المشاركة في تخفيف أعباء المعيشة على أسرتها يمكن علاجه برفع قيمة الأجر للذكور أما إذا اضطرت المرأة المسلمة للعمل خارج البيت فلا مـانع من ذلـك شـرعا إذا استمسـكت بأخلاق دينها الحنيف. ولتحذر الخلوة بالأجنبي في مكان العمل أو خارجه سواء كان زميلهـا أو رئيسها، والعمل كسكرتيرة لمدير العمل لاشـك أنـه يقتضـى الخلـوة بـه ولـو بين الحين والآخر، فطبيعة هذه الوظيفة تقتضى ذلك. وما خلا رجل بامرأة إلا كـان الشـيطان ثالثهمـا. أما حركة تحرير المرأة فيحمل لواءها عبيد الاستعمار في العالم الإسلامي.

هذه هي الأسس التي تبنى عليها التيارات الإسلامية رؤيتها لقضية المـرأة من كـل جوانبهـا داخل الأسرة وخارجها، حيث تحتاج المرأة إلى الوصاية وفرض المراقبة عليها وإخفائها عن العيون وعزلها عن الرجال الغرباء حتى لا يندس الشيطان بينهم.

ولا توجد فروق جوهرية بين التيارات المختلفة من الإسلاميين حول هـذه الخطـوط العامـة ولكننا سوف نلاحظ أن في داخل الإسلام السياسي، وبالرغم من قوة هذا الاتجاه الرئيسي الذي تعبر عنه جماعـة الإخـوان المسـلمين ذات النفـوذ الواسـع هنـاك أفـراد من البـاحثين والعلماء يشكلون تيارات محدودة الأثـر على السـاحة ويقـرأون النصـوص الدينيـة الخاصـة بالنسـاء قـراءة مختلفـة هي أقـرب إلى الاسـتنارة والعصـرية وهم يتوسـعون في التأويـل. ويبرز تأثير هذه التيارات الجديدة في قضية يعتبرها الإسلاميون محورية وفاصلة هي قضـية الحجاب، وبوسعنا أن نميز في هذا السياق ثلاثة اتجاهـات، الأول يـرى أن الحجـاب فريضـة ينبغي أن تلتزم بها المرأة المسلمة وهو ما يعبر عنه الإخوان المسـلمون وتمارسـه غالبيـة النساء المسلمات. والثاني يرى أنه ليس فريضة ومن ثم ليس ملزما وهو تيار أقلية، ويدلل الطرفان على صحة الموقف الذي يدافعان عنه مستخدمين النصوص سواء من القـرآن أو السـنة، فمن يـرى أن الحجـاب فريضـة يسـوق على الفـور سـورة النـور وبعض أحـاديث الرسول، وهؤلاء أغلبية كما سبق القول سواء في المؤسسات الدينية مثل"الأزهر ومعاهده ومدارسه أو مجمع البحوث الإسـلامية أو الشـيوخ والوعـاظ في الجوامـع الـذين ينطلقـون جميعًا من فكرة مركزية هي أن جسد المرأة عورة. ويتبـارون في تحديـد مـا يجـوز لهـا أن تكشفه منه وما عليها أن تخفيه، بل ويصل بعضـهم إلى القـول بـأن صـوت المـرأة عـورة.

وأذكر أنني في إيران انسحبت احتجاجًا من مجلس كان يضم عـددًا من أسـاتذة الجامعـات الإيرانيين والعرب وحين انبرى أحد أساتذة الفيزيـاء وهـو إيـراني مؤكـدا أن صـوت المـرأة عورة وجدت أنني لن أستطيع أن أعبر عن غضبي بطريقة لائقة فانسحبت. أما الذين يرون أن الحجاب ليس فريضة فيجادلون أن آية الجلابيب في سورة النور لا تتصل إطلاقا بالوجه أو الشعر، ولا توجد في القرآن آية واحدة تتعلق بشـعر المـرأة أو تعتـبره عـورة، ولا يوجـد عقاب على السفور، وأن غطاء الرأس المسـمى بالحجـاب كـان مقصـودًا بـه نسـاء النـبي فقط.

أما الحديث الذي روى عن الرسول ويشار إليه كسبب للحجاب أو النقاب فهو حـديث آحـاد رواه شخص يدعى"خالد بن دريك" عن عائشة رغم أنـه من الثـابت أنـه لم يعاصـرها حـتى يسمع منها ويروى عنها، ولم يرد الحديث في صحيح البخـاري أو صـحيح مسـلم وهي أصـح كتب الحـديث، ومن ثم فهـو حـديث منحـول، ويعـرف البـاحثون في الإسـلاميات جيـدا أن عشرات الكتب والدراسات قد كتبت حول الأحاديث المنحولة والموضوعة.

يضاف إلى هذا تساؤل يطرحه الباحث في الإسلاميات الـدكتور سـعيد العشـماوي صـاحب كتاب"حقيقة الحجاب وحجية الحديث: لماذا يصدر عن النبي حـديث يسـتند إليـه في إثبـات حكم إذا كان هذا الحكم ثابتًا في القرآن الكريم؟

وفضلاً عن هذا كله فقد صـدرت فتـوى من الأزهـر بتـاريخ 10 فـبراير 1990 بـأن أحـاديث الآحاد ومنهـا حـديث الحجـاب لا تشـكل فريضـة ولا تنشـئ واجبًـا وإنمـا تكـون للاسـتئناس الاسترشاد.

وفي رأي هؤلاء أن الذي فرض الحجاب هو التقاليد الموروثـة من مـا قبـل الإسـلام بـزمن طويل أو الفكر المغلـوط وليس الالـتزام الـديني ويحتكم هـذان الاتجاهـان: الـذي يـرى أن الحجاب فريضة والذي يرى العكس إلى النصوص كمـا سـبق القـول ويترجمـان معـا قـول علي بن أبي طالب"إن القرآن حمال أوجه".

أما الاتجاه الثالث وهو اتجاه أقلية وإليه تنتمى الحركة النسائية الجديدة في مصر فيرى أنه قد آن الأوان لكي يحتكم المسـلمون إلى المرجعيـة العالميـة لحقـوق الإنسـان والمواثيـق الدولية وحينها ستكون مسألة اختيار المرأة للباسـها ولحياتهـا كلهـا اختيـارًا حـرًا وشخصـيًا وخاصة أن تحديد لباس لها دون أن ينسحب ذلك على الرجل هـو نـوع من التميـيز، والـذي ترفضه المواثيق الدولية وخاصة الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة. وهنا تبرز قضية الاختيار والإجبار فماذا لو اختارت المرأة أن تلبس الحجـاب النقـاب، أليس هـذا حقهـا وهـو من صـميم حريتهـا الشخصـية الـتي تـدعو المواثيـق الدوليـة لحريـة الإنسـان لاحترامها؟ فضلا عن أن المهم في الأمر أن لا يكون الحجاب حجابًا على العقل.

وأرد على ذلـك بـالقول أن اختيـار بعض النسـاء وربمـا الغالبيـة للحجـاب ليس في العمـق اختيارًا حرًا، ولكنه إجبار في شكل اختيار، وعلامة على التحكم الذكوري فيها باسم الـدين. ذلك أنه خلف عمليـة لجـوء النسـاء للنقـاب والحجـاب تجـرى صـنوف من القهـر المعنـوى والتخويف باسم الدين بلا حصر، من عذاب القبر للنيران التي ستشوى فيهـا الأجـزاء الـتي تعرت من جسد المرأة في الحياة الدنيا حيث تدفع ثمنهـا في الآخـرة، بـل والعقـاب الإلهي الذي يمكن أن ينزل بالمرأة السافرة في هذه الدنيا قبل الآخرة، وقـد يـنزل بأبنائهـا وبكـل من تحبهم لأنها عاصية. لذلك تمـارس النسـاء بارتـداء الحجـاب والنقـاب مـا أسـميه قهـرًا طوعيًا للذات.

يقع صراع الحركة النسائية الجديدة في مصر مع التيارات الإسلامية بكل تنويعاتها في قلب قضية الحداثة والديمقراطية الـتي يسـتحيل تحققهـا على أفضـل نحـو وأكـثر عصـرية دون النضال من أجل العلمانية التي تعنى فصل الدين عن السياسية والتشريع فصلاً تامًـا لتنمـو

الديمقراطية ويجرى تأمين كل الحريات العامة وعلى رأسها حريات الفكر والتعبير والتنظيم والحركة والاعتقاد وحريات النساء التي تشكل عصب الفكر والممارسة في قلب الحركات والتيارات الإسلامية التي تفرض وتنظر لوصاية المجتمع الأبوى الطبقي على النساء وقهرهن.

ومن الضروري أن ترتبط الدعوة لتحرر المرأة في فكر الحركة النسائية الجديدة باعتماد المرجعية العالمية لحقوق الإنسان كأساس لتحرير النساء على كل الصور السياسية الدستور والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتصبح الدعوة لإلغاء المادة الثانية من الدستور المصري مفتاحا أساسيا لكل تعديل دستوري قادم وهي المادة التي تقول إن دين في المصري هو الإسلام ومبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع لأن هذه المادة في الدستور هي التي تجعل كل أشكال التمييز الواقعي والتشريعي ضد المرأة مقبولا وشرعيا، فضلا عن أن تحديد دين للدولة يجعلها دولة دينية رغم نفي ذلك، ويمنح شرعية للقوى التي تكفر المجتمع والدولة وتضطهد النساء. وبديهي أن إلغاء هذه المادة لا يتناقض مع كامل الاحترام للدين ولدوره في الحياة وفي المجتمع والثقافة، ولحرية العبادة كما هو حادث في كل البلدان العلمانية الديمقراطية في العالم. ولأن الدستور التركي هو دستور علماني لا ينص على دين للدولة ثارت ثائرة النساء والأوساط الثقافية المستنيرة ضد رئيس الوزراء"رجب طيب أردوغان" الذي فاز حزبه الإسلامي بالأغلبية وهو حزب العدالة والتنمية حين صرح قبل أيام أن علماء الدين وحدهم هم الذين يحق لهم التطرق إلى موضوع الحجاب وليس المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. ومن المعروف أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تنظر في شكوى نساء مسلمات يعشن في فرنسا ضد قرار الدولة الفرنسية بمنع الرموز الدينية ومن بينها الحجاب في المدارس، ولا يستطيع"رجب طيب أردوغان" رئيس الوزراء التركي أن يحتج على المعترضين بالدستور التركي ذلك أن الدستور التركي هو دستور علماني تخلت تركيا بمقتضاه منذ عقود طويلة عن الاعتماد على فتاوى رجال الدين لتسيير أمور البلاد.

ورغم أن معركة تغيير الدستور في مصر في اتجاه علمانيته هي معركة صعبة وطويلة المدى إلا أن المعركة الأصعب أمام الحركة الوطنية الديمقراطية العلمانية فيما يخص قضايا النساء: أوضاعهن ومكانتهن وأدوارهن هي معركة الثقافة. ذلك أن المجتمع المصرى قد تشبع بالأفكار المحافظة والمعادية للنساء خلال العقود الثلاثة الأخيرة على نحو خاص. فبينما تسجن قوى الإسلام السياسي المرأة في صورة جسدها الذي تراه رمزًا للشرف القومي والشخصي وتعتبرها لذلك عورة، فإن سياسات الليبرالية الجديدة والتكيف الهيكلي وما سمي بالانفتاح الاقتصادي التي كثفت الاستغلال عامة تعتبر المرأة سلعة على أكثر من مستوى سواء حين تستخدمها في الإعلان والترويج للبضائع في العالم التجاري والاستهلاكي الرأسمالي القائم على المنفعة العارية، أو حين تدفع بها إلى سوق العمل كأيد عاملة رخيصة قليلة التعليم والتدريب لا ضمانات لها. وحين تتفاقم البطالة يجرى سحبها من هذا السوق بحكم ضعفها ويكون ذلك مصحوبا بتمجيد الأمومة والبيت كمملكة للمرأة. وتلتقى الليبرالية الجديدة بذلك مع نقيضها الظاهري أي الإسلام السياسي الذي يمدها بدوره بكل التفسيرات الفقهية اللازمة لإعادة المرأة إلى البيت؛ إذ إن النساء هن أول ضحايا بيع المنشآت العامة والخصخصة كأساس أولى لسياسات التكيف الهيكلي، وهكذا تلتقى القوتان السائدتان الإسلام السياسي والليبرالية الجديدة رغم ما بينهما من تناقض ظاهري في استغلالهما للمرأة والحط من شأنها ومكانتها وتأكيد الثقافة المعادية لها وذلك بالرغم من خطاب المديح العالمي للنساء الذي تنتجه كل منهما بطريقتها حيث تمجد فضائل المرأة في الخضوع والطاعة وروح التضحية وقهر الذات.

وتدرك أقسام واسعة من الحركة النسائية الجديدة هذا التشابك بين الخطابين والمصالح الواحدة التي يعبران عنها، وتطمح هذه الحركة النسائية الجديدة لبناء عالم قائم على العدل والمساواة والحرية والكرامة الإنسانية وتطرح قضايا النساء في كليتها وشمولها

باعتبار المرأة مواطنا وإنسانا أهدرت حقوقه وكرامته، وباعتبار قضاياها جـزءًا لا يتجـزأ من قضايا المهمشين والمستغلّين وهي تقع أيضًا في قلب عملية التحول الديمقراطي.

وهذه الحركة ليست استجابة كما يقول خصومها غير المنصفين لموضة نشـأت في الغـرب أو صدرها لنا الغرب كمـا يـدعى أصـحاب الخصوصـية، وإنمـا هي تعبـير عن احتيـاج أصـيل وواقعي ناتج عن حقيقة أن ملايين النساء تعلمن وانخـرطن في العمـل وحصـلن على حـق المشاركة السياسية واصطدمن بأوضاعهن المتدنية في المجتمـع بحكم الثقافـة والعلاقـات الاجتماعية السائدة، وفي الأسرة بحكم قوانين الأحـوال الشخصـية القائمـة على الشـريعة والتي تميز ضد المرأة وتفـرض الوصـاية عليهـا، وحيث يفـوض النظـام السياسـي الطبقي الأسرة والزوج خاصة لقهر وضبط نصف المجتمع نيابة عنه.

وتتقـوى هـذه الحركـة النسـائية الجديـدة في بلادنـا بمـا يجـرى في العـالم من نمـو هائـل للاتجاهات النسائية التقدمية بتياراتها المختلفة وبنقدها لبعضها البعض، واشتداد عود حركـة مناهضة العولمة على نحو خاص التي دخلت إليها منظمات النساء بكل قوة ضـد سياسـات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية والشـركات عـابرة الجنسـية التي تنتهك حقـوق الشـعوب وتسـتغل الكـادحين على امتـداد المعمـورة وفي القلب منهم النساء والأطفال.

وتؤكـد الحركـة النسـائية على الأهميـة القصـوى للصـراع في ميـدان الثقافـة حيث تتجـذر التصـورات القديمـة عن المـرأة لأن الثقافـة السـائدة تعيش طـويلا حـتى بعـد أن يتقـوض الأسـاس الاقتصـادي الـذي كـانت تنهض عليـه، وتنضـج الثقافـة الجديـدة ببطء وفي قلبهـا مساواة النوع الاجتماعي، وتواجه في سياق هذا النضج عقبات بلا حصـر. ولهـذا فـإن هـذه الحركة النسائية الجديدة هي المستقبل بعدما توسعت آفاقها رغم نخبويتهـا أوجـدت آليـات عملها لتضم عشرات الرجال المستنيرين والديمقراطيين، وبعد أن انتقـدت بشـكل جـذري الفكرة التي راجت مع نمـو أحـد التيـارات النسـوية الـتي رأت أن صـراع النسـاء من أجـل التحـرر هـو صـراع النسـاء ضـد الرجـال وليس ضـد الشـروط الاجتماعيـة – الاقتصـادية والسياسية التي الاستغلال والتمييز.

وترى هذه الحركة الجديدة أن وجودها كحركة لتحرير النساء سـوف يبقى ضـروريا لمـدى طويل لأن التمييز الذي تراكم تاريخيا لا يزال موجـودًا، وهي تعتـبر نفسـها جـزءًا أصـيلاً من حركة ديمقراطية علمانية شاملة لأن التحرير لا يتجزأ.

الصراع إذن بين الإسلام السياسي من جهة وهذه الحركة النسائية الجديدة من جهة أخـرى هو في أعمق مستوياته صراع بين رؤيتين متناقضتين للعالم: الرؤيـة الدينيـة الميتافيزيقيـة والرؤية العلمانية الديمقراطية العقلانية التي تـدعو لتأسـيس الدولـة على مبـدأ المواطنـة. ورغم أن هناك أسسا قوية في الإسلام لتقبل العلمانية وعلى حد قول مهاتير محمـد رئيس وزراء ماليزيا السابق:إنـنى مسـلم علمـاني ولم أجـد أبـدًا تناقضًـا بين الاثـنين؛ إلا أن نقـدًا جذريًا وشجاعًا للمرجعية الدينية بعامة يبقى ضرورة حتى ينضج ويتشكل الإسلام العلمـاني وذلك عبر إرساء مشروعية للتفكير من خارج الـدين تحظى بتقبـل مجتمعي سـوف يتزايـد بالقطع مع مرور الزمن واتساع قاعدة الحريات العامة.

يقول نصر حامد أبو زيد في حوار له: أذكر فتاة في الشام قالت لي لا أرى فرقًا بينك وبين الإسلاميين، إنهم يريدون أن يعيقوا حقوق المرأة بالقرآن الكريم وأنت تريـد أن تردهـا لهـا بالقرآن الكريم. الكبار بين الموجودين بدا عليهم الضيق لكنني كنت سعيدًا جدًا، وقلت لهـا عندك حق لأننا ما نزال في ثقافة لها مرجعية لابد من التعامل معها".

ويقضي التعامل مع هذه المرجعية، إذا كنا نريد أن نتقدم، التسلح بالجرأة على نقدها ودون أن يتوقف أبدا الجهد الفكري والمعرفي لإرساء حقـوق الإنسـان طبقًـا للمرجعيـة العالميـة

حتى يكون لها الأولوية على الخصوصية باعتبار أن خصوصية كل شـعب هي الإضـافة الـتي قدمها وما يزال يقدمها لقيم الإنسانية المشتركة التي تساوي بين البشر جميعا دون تمييز، رجالاً ونساءً سودًا وبيضا وصفرا، وتعلى من شأن كرامتهم وحقهم في الحيـاة وفي نصـيب عـادل من ثـروة أوطـانهم وإتاحـة أوسـع الفـرص لهم للمشـاركة في إدارة الشـأن العـام والسيطرة على مصيرهم، ويكون الدين لله والوطن للجميع نساءً ورجالاً.

تعقيب

على ورقتي أميمة أبو بكر وفريدة النقاش

نادية عبد الوهاب

إننا أمام خطابين يتميزان بالجرأة والشجاعة واختيار الطريق الأصعب وتجاوز الخطوط الحمراء (الاجتماعية).

تطرح ورقة د. أميمة عدة أفكار:

- بروز تيار جديد في الفكر النسوي العالمي والمصرى يسمى بالنسوية الدينية الإسلامية.
- ما يعانيه هذا التيار من مشكلات جمة خلال سعيه للتبلور من"إشكالية المصطلح نفسه" حتى بعض"الممارسات العلمية المرتبطة بالصراع بين الجمود والتجديد".
- أهمية هذا التيار ومدى فاعليته في الواقع سواء من حيث الجهد النظري المشكور أو إعادة قراءة الدين نصًا وفقهًا.
- سعيه لجذب جمهور النساء اللاتي يتمسكن بالهوية الدينية.
- تستعرض الورقة اتجاه نسوى ديني بالعالم،"لاهوت التحرير"، وتناقش حالة محددة كتمرين ذهني وهي قضية إمامة المرأة.

بينما تستعرض ورقة أ. فريدة:

- بعض المفاهيم والفتاوي السائدة الخاصة بالنساء في فكر جماعة الإخوان المسلمين وهم الجماعة الأكثر بروزًا التي تكاد تحتكر الفكر الديني، وكيف تشكل هذه الأفكار خروجًا شديدًا عن إنصاف النساء وتحقيق العدل والمساواة وتحرير المجتمع من المفاهيم غير العادلة.
- ترصد وجود تيارات جديدة في الفكر الديني مختلفة عن التيار السائد رغم أنها مازالت جنينية حيث تحاول أن"تقرأ النصوص الدينية بشكل أقرب للاستنارة".
- تطرح الورقة مطالبة قطاعات من الحركة النسائية بالعلمانية"فصل الدين عن السياسة والتشريع" وما يعنيه هذا من عدم استبعاد دور الدين الهام في الحياة والمجتمع والثقافة خلال السعى لتغيير نص دستوري (المادة 2).
- كما تطرح معركة موازية لابد أن تخوضها الحركة تحاول خلالها كشف المصالح الواحدة لكل من قوى الإسلام السياسي وقوى الليبرالية الجديدة في توجههم لقضايا النساء!.

تشتبك الورقتان في عدة قضايا بالاتفاق والاختلاف:

- كشفت ورقة أ. فريدة بنقاشها للأفكار الدينية السائدة ليس فقط وعورة طريق القطاع العلماني في الحركة النسائية ولكن أيضًا وعورة الطريق الذي تسلكه د. أميمة وزميلاتها والذي ذكرته د. أميمة نفسها بشكل عارض في ورقتها.

- أوضحت الورقتان الهموم الناشئة من التفاعل مع التيارات المحلية. ففي حين ركزت د. أميمة على موقفها الصعب بين التيار الديني التقليدي المتخوف من النظريات الغربية المستوردة وما تحمله من فردية ونزعة مادية، والتيار النسوي الذي يرى"أن هناك تناقضًا أساسيًا بين الدين وحقوق النساء". طرحت أ. فريدة الصعوبة التي تواجهها الحركة النسائية أمام التلاقي الحادث بين قوى الإسلام السياسي والليبرالية الجديدة بما يقدمان من أفكار تبدو متعارضة شكليا ولكنها تؤدى في النهاية لنتيجة واحدة هي استغلال النساء والحط من شأنهن.

- طرحت الورقتان جدل العلاقة الحركة النسائية العالمية سواء من حيث الاختلاف مع الاتجاه النسوي الكولنيالي في رأي د. أميمة، أو إدانة التيارات النسوية العالمية التي تنتقد بعضها البعض عند أ. فريدة. ورغم ذلك كلا الزميلتين تجدان اتفاقا وعناصر قوة داعمة مع بعض الاتجاهات النسائية العالمية مثل"الحركة النسوية الإسلامية في آسيا وإيران وأمريكا اللاتينية" (د. أميمة)، الحركة النسوية المناهضة للعولمة (أ. فريدة) على نطاق العالم. أي أن كلا الزميلتين أو الإتجاهين ليس ببعيد عما يحدث بالعالم ويتفاعل معه.

- كلا من الورقتين طرحتا أهمية وجود حركة نسائية محلية، د. أميمة ترى ذلك من خلال هضم المفهوم العالمي وإخراجه بالصور المحلية التي يمكنها أن تصل لعقول أغلب النساء المتمسكات بالدين. أ. فريدة من خلال الاحتياج الأصيل للنساء الناتج من تعليم وعمل الملايين منهن، اللاتي اصطدمن بأوضاع المجتمع المتدنية ثقافيًا واجتماعيًا.

- إننا إمام تيارين بينهما مساحات من التقارب رغم الاختلاف الظاهري، وهدف واحد يسعيان إليه هو المساواة والعدل والإنصاف وتحرير الفكر الاجتماعي، ومساحات تقارب علينا توسيعها بالفهم المتبادل للدوافع النبيلة لكل منهما. وبمعرفة الطاقات الذي يمكن أن يضفيها كل منهما لمعركتنا الواحدة من أجل العدل الاجتماعي. هذا الاتفاق لا يتغاضى عن الاختلاف الذي لا تنكره أو نقلل من أثره الذي يتضح في قضية مثل المرجعية وهل تكون دينية أم مدنية، أي"حقوق الإنسان"؟ وإذا ما اعتبرنا الأديان أحد الروافد الهامة لحقوق الإنسان فهل يساعد هذا على الحل؟ هل سيقبل الاتجاه الديني بأن يكون الدين إحدى المرجعيات وليس المرجعية الوحيدة؟ يظل هذا أحد الاختلافات. وحتى ما نعنيه بالهدف ذاته - رغم اتفاقنا على كلمات مثل العدل، الإنصاف، المساواة والتغيير الفكري - إلا أننا لو تعمقنا في هذه المفردات سنجد اختلافات أكيدة. إن محاولتي لقراءة التقارب بين الورقتين لا تصادر على الخلاف بالتأكيد وإن كانت تتلهف على نقاط الالتقاء.

- أن مهمتنا الأساسية هي أن تجد طريقة الحوار الصحيحة التي تتيح توسيع مساحات الاتفاق والعمل المشترك، أن تعبر كل منا عن أفكارها بدون مساومة أو ابتزاز وهو ما يحتاج لبيئة لا ترهب ولا تجرم ولا تلوح بسلاح التكفير. حتى تطرح الأفكار الحقيقية ويمكننا نقاشها واكتشاف الاختلاف والاتفاق وإمكانيات العمل المشترك. أن الأفكار التي تسعى للتغيير قد تبدو متفرقة بلا نهاية ولكنها تتجمع أيضًا بلا نهاية.

موقف التيارات الفكرية

في مصر من قضية المرأة

أمينة النقاش

لم تختلف الخريطة الفكرية المصرية خلال العقود القليلة الأخيرة، عما كانت عليه طوال القرن العشرين. فمنذ بدايات هذا القرن ظهرت تيارات فكرية تصوغ الحياة السياسية والاجتماعية في مصر تتمحور في: التيار الإسلامي والتيار الوطني الليبرالي والتيار القومي والتيار الاشتراكي.

فرضت قضية المرأة نفسها بطبيعة الحال على تلك التيارات، وشكلت أحد الهموم الرئيسية لها، على تفاوت فيما بينها، فضلاً عن بعض توازنات يلجأ إليها كل منها، لكي ينفذ إلى الكتل الرئيسية من الجماهير، في مجتمع يرزح تحت إرث ثقافي تقبل التخلف، تسوده الأفكار التقليدية والإقطاعية، وهي أفكار تتخذ من بعض التفسيرات، والتأويلات الدينية تبريرًا لمحافظتها، ومركزًا لمواقفها من المرأة.

أولاً: التيار الإسلامي:

ينطلق التيار الإسلامي بمختلف تنويعاته من موقف فكري يؤمن بشمولية الإسلام وينظر إلى الأمور وفقًا للعقيدة، ويرى أن إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق مبادئ الشريعة هي المدخل الوحيد لحل مشاكل المجتمع والارتقاء به، ويستند في ذلك إلى سلطة النص الديني بالرجوع إلى الكتاب والسنة، ويرفض محاولات الاجتهاد التي تدعو إلى الأخذ بمقاصد الشريعة لا نصوصها، ويميل إلى التعامل مع التفسيرات الشرعية المتشددة، ويقحم بها ما ليس منها، ويأخذ بالرؤى الأكثر ميلاً للمحافظة في كتب التفسير ويخلط بين نصوص الشريعة، وبين الفكر المحافظ الذي يروج له. وفي هذا الإطار يصوغ التيار الإسلامي موقفه من قضايا المرأة، فمنذ تأسست جماعة الإخوان المسلمين في عام 1882 تبنت الموقف المحافظ منها، وأضفت على هذا الموقف التفسيرات الدينية، في مواجهة قوى الإصلاح الديني، والتوجهات العصرية التي أتت بها ثورة 1919.

ألحت فكرة أن تمتد دعوة الإخوان إلى النساء على المرشد العام المؤسس حسن البنا منذ تأسيس الجماعة، لكنها تأجلت بسبب ظروف كثيرة لعل من بينها معارضة الرجال أنفسهم لإقحام نسائهم في هذا الشأن - وهو ما يفسر إنشاء حسن البنا لما يسمى"فرقة الأخوات المسلمات" في منتصف عام 1933 ثم توقفها عن النشاط - حتى تشكلت ما سميت أول لجنة تنفيذية للأخوات المسلمات في منتصف عام 1944، وتفاوتت درجات نشاطها قبل وبعد اغتيال حسن البنا في عام 1949، إلى أن اتخذ المركز العام للإخوان قرارًا في عام 1951، بإعادة تشكيل قسم الأخوات المسلمات، ووضع لائحة داخلية ونظام أساسي له، وتم إسناد رئاسته للمرشد العام للإخوان المسلمين، وتطور هذا القسم إلى عدة شعب، حتى وصل في عدد من المدن الرئيسية المصرية إلى 150 شعبة.

وكان ما وراء جذب المرأة وتنظيمها داخل الجماعة الفكرية التي نشأت مع الجماعة وتبلورت فيما بعد، فكرة أن مراحل نشاط الجماعة، تبدأ بتكوين الفرد المسلم الذي يكون أسرة مسلمة، ليتشكل من ذلك المجتمع المسلم الذي يقيم الحكومة الإسلامية، وهي الهدف النهائي للإخوان المسلمين.

أدى الصدام الدامي بين جماعة الإخوان المسلمين وثورة يوليو وجمال عبد الناصر، إلى تنامي دور قسم"الأخوات المسلمات" الذي شكل لجانا لرعاية المسجونين وأسرهم ماديًا ومعنويًا. وبعدما عادت الجماعة للنشاط بقوة مع تولى الرئيس السادات للسلطة، بدأت

الجماعة في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي حركة نشطة لنشر الحجاب باعتباره فريضة إسلامية، بوسائل تنطوي على أشكال مختلفة من الضغوط تجمع ما بين الدعوة وبين الضغوط الاجتماعية التي وجدت استجابة لها في سنوات الانفتاح وخصخصة الاقتصاد والسوق الحرة، التي شهدت تحللاً كبيرًا في القيم الاجتماعية ,مما أزعج فئات الطبقات الوسطى والدنيا، ودفعها لفرض قيود على ملابس النساء، صيانة لهن من عوامل الفتنة في مجتمع مليء بالمزالق الأخلاقية. وكان الأساس لهذه الحركة النشطة هو إدراك جماعة الإخوان المسلمين أن المرأة تلعب دورًا في تنشئة الأطفال، ويمكن أن تكون عنصرًا مؤثرًا على الرجل في اتجاه دفعه إلى الالتزام الديني ثم جذبه للانخراط في التنظيم. وبرزت في هذا السياق مجموعة من النساء الداعيات بينهن حميدة قطب وزينب الغزالي، كما برز في الفترة الأخيرة من يسمون بالدعاة العصريين الجدد، الذين بدأوا نشاطهم في أروقة المساجد، وخرجوا منها إلى الصالونات والنوادي، في محاولة لجذب نساء الطبقات العليا استنادًا إلى عوامل من بينها أن الفئات الاجتماعية التي اصطلح على تسميتها بالأغنياء الجدد، تشعر بحالة من الفراغ الروحي، وتخشى أن تذهب إلى المعصية الدينية، بما حققته من ثروات مفاجئة، تراكمت ربما بأساليب ينطوى بعضها على ارتكاب المعاصي الدينية.

وفيما عدا استخدام المرأة للحشد للدعوة، وباعتبار حجابها مقياسا لانتشار ما، وتقديس دورها في تربية الأبناء الذين يجندون في صفوفها، فإنه يمكن القول بشكل عام إن التيار الإسلامي بمختلف تنويعاته، وقف أمام نيل المرأة لحقوقها، بالاعتراف الكامل بحقوق المواطنة، والمساواة أمام القانون، واعتبر المطالبة بذلك هو من قبيل التأثر بما يسميه بالغزو الثقافي الغربي للمجتمعات العربية، ووضع كثيرًا من الضوابط الفقهية والأيديولوجية التي تقيد حركة المرأة خارج المنزل، وتسعى للفصل بينها وبين الرجال في أماكن الدرس والجامعات والعمل والمواصلات العامة، وترفض المرأة من حيث المبدأ، وتقبل بها كاستثناء تفرضه الضرورة، لكنها تتشكك فيه، وتنسب إليه الخطايا، من انحراف الأبناء وإدمانهم، إلى خيانة الأزواج وبطالة الرجال وتشريد الأطفال وفشلهم الدراسي، وتصدع بنيان الأسرة، وتقدس دورها داخل المنزل وتدعوها لترك العمل والعودة إليه. ومن المفيد التذكير بأن قضية عمل المرأة كانت أبرز أسباب الخلاف بين الإخوان وعبد الناصر عام 1954، فقد طالب المرشد العام للإخوان آنذاك حسن الهضيبي الرئيس عبد الناصر بمنع المرأة من العمل وعودتها إلى المنزل. وعاد هذا التيار لإثارة نفس القضية مجددًا عند مناقشة ميثاق العمل الوطني الشهير عام 1962، وكان رد عبد الناصر على تلك المطالب، هو أن خروج المرأة إلى العمل، هو الذي يوفر لها الحماية الأخلاقية، إذ يكفل لها دخلاً يمنعها من المتاجرة بجسدها، كما أن الحفاظ على الأخلاق لا يتم بقانون، بل هو قضية تربية وقدوة.

وحتى حين قررت جماعة الإخوان المسلمين، أكثر فصائل التيار الإسلامي تحررا، أن تعدل من موقفها قبل نحو عقد، وأن تساند حق المرأة في العمل، وتولى المناصب العليا والترشيح لها، استثنت من ذلك، تولى رئاسة الدولة أو ما يسمى بالإمامة الكبرى، وهو الاستثناء الذي أكده برنامج الإخوان المسلمين الانتخابي في الانتخابات البرلمانية الأخيرة،على عكس ما أخذت به دول إسلامية أخرى، مثل إندونيسيا وبنجلاديش وباكستان. وحين أقر الشيخ يوسف القرضاوي، وهو أحد أبرز قادة هذا التيار، بحق المرأة في تولى منصب القضاء، اشترط لذلك أن تكون قد تجاوزت سن اليأس.

وبدأ إقرار جماعة الإخوان بحق المرأة في الترشيح في الانتخابات - كما يقول منتقدوها - أقرب إلى مناورة سياسية وتنظيمية، استهدفت استغلال أصوات النساء - كما تفعل معظم الأحزاب - للدفع بمرشحي الجماعة إلى مقاعد البرلمان، خاصة وقد لاحظوا أن هيئة مكتب الإرشاد يخلو تشكلها من أي امرأة.

خلاصة الأمر أن التيار الإسلامي وفي القلب منه حركة الإخوان المسلمين وقــف في أغلب الأحيان أمام نيل المرأة لحقوقها على أساس مبدأ المساواة الذي يقره الدستور، ويعد أحد أهم المعايير الدولية لحماية حقوق الإنسان. ولم يقدم هذا التيار اجتهادًا مختلفًـا في إعـادة قراءة النص الديني، وتنقيته مما شابه من آراء فقهية معادية للمرأة، أو يجتهد للتوصل إلى تفسير مقاصد الشريعة بما يصون حقوقها في القيام بواجباتها التقليدية في نطـاق الأسـرة وتربية الأبناء، وبما يتفق مع تغير الأزمان واختلاف البيئات، بل إنه لاحق المفكرين والكتاب الذين اجتهدوا في هذا السياق، ووصمهم بالكفر والإلحاد.

وينهض التيار الإسلامي، بكل قوته ليتصدى لأية محاولة تبذل لتحـديث وتطـوير التشـريعات الخاصة بالمرأة وبالتحديد قوانين الأحوال الشخصية، بهـدف إجهـاض كـل محاولـة في هـذا السبيل، قبل أن يكون رأي عـام يـدعم تقنينهـا. وفي عـام 1984 أسـقط التيـار الإسـلامي مشروعًا لتعديل قوانين الأحوال الشخصية، كان يـدعو لأن يتم الطلاق أمـام القاضـي، وأن يكون للزوجة الحق في طلب الطلاق إذا ما تزوج زوجها ثانية، وأن يبحث القضاء المبررات التي تدعو الزوج إلى أن يعدد زوجاته، وأن يتدخل لإعطاء كل من الزوجين المنفصلين حق رؤية أبنائه، وغير ذلك مما اشتمل عليه قانون الخلـع، الـذي كـان على المجتمـع أن ينتظـر نحو عشرين عامًا قبل أن يمر هـو بصـعوبة في أروقـة البرلمـان، بعـد منـاوءة شرسـة من التيار الإسلامي لصدوره.

وكذلك كان موقف التيار الإسلامي قبـل نحـو عقـد من الزمـان، منـذ صـدور وثيقـة قـانون الزواج الموحدة، التي تقرر للمرأة أن تحتفظ لنفسها بحقوق في عقد زواجها، يتم الاتفــاق عليها بينها وبين زوجها، ومن بينها الحق في أن تطلق نفسها إذا تـزوج عليهـا زوجهـا بـدون علمها أو موافقتها. كما قاد معارك ضد تحريم ختان الإناث والتعليم المختلط وتولى المـرأة لشئون القضاء.

لكن من الإنصـاف القـول إن حركـة الإخـوان المسـلمين، تبـدو أكـثر اعتـدالاً، وقـدرة على الاستجابة لتطورات العصر ومتغيراته من الجماعات الأكـثر تشـددًا في الحركـة الإسـلامية، والأرجح أن خطواتها المترددة بشأن قضية المـرأة تعـود إلى أسـباب تحـرص على ملاءمـة المناخ الثقافي المحافظ في المجتمع المصري، أكثر منهـا معارضـة لحقـوق المـرأة، الـتي تظل مرهونة لدى أعضاء الحركة بما ورد في الشريعة.

ثانيًا: التيار الوطني الليبرالي:

بدأ التيار الوطني الليبرالي الحداثي في النظر لقضايا المرأة منذ الاحتكاك الذي حـدث بين الشعب المصري وبين الفرنسـيين أثنـاء الحملـة الفرنسـية، وأخـذ هـذا التيـار في التنـامي ببطء، عندما أقام محمد على الدولة القومية، وبدأت بشائره في البروز، في عهد الخديوي إسماعيل، الذي كان أول من أنشـأ مدرسـة لتعليم البنـات، بفضـل الـرواد الأوائـل لحركـة التنـوير في الفكـر المصـرى الحـديث وفي مقـدمتهم رفاعـة الطهطـاوى، والـذي دعـا إلى الاهتمام بتعليم المرأة وتهذيبها، وألف في ذلـك كتابـه المعـروف المرشـد الأمين في تعليم البنات والبنين. وتواصل هذا الاتجاه، وكان من بين قممه العالية، صدور كتـابي قاسـم أمين تحرير المرأة والمرأة الجديدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائـل القـرن العشـرين. ثم تبلور تيار وطني ذو توجهات ليبرالية في حـزب الأمـة، سـانده مفكـر الحـزب أحمـد لطفى السيد على صفحات جريدة"الجريدة"، ودعا فيها إلى تعليم البنـات، وأثـار منـاظرات حـول قضية المرأة، والدعوة إلى رعايتها اجتماعيا، وظل هذا التيار يـتراكم، إلى أن طـرح نفسـه بقوة أثناء ثورة 1919، عندما خرجت المرأة، وشاركت في المظاهرات الـتي قـامت أثنـاء الثورة، وشاركت زوجات الزعماء في تقديم احتجاجات لممثلي الدول الأجنبية في القاهرة على اعتقال قادة الثورة ونفيهم. وقد نجم عن ذلك فيما بعد عدة تنظيمـات كـان من بينهـا إنشاء لجنة النساء الوفديات في سنة 1923 بزعامة هدى شعراوي، التي كانت زوجة على

شعراوي أحد زعماء الثورة المنفيين ثم ظهرت صفية زغلول زوجة زعيم الثورة سافرة، وهو ما شجع حركة سفور النساء بين الطبقات الوسطى والعليا، وأدى ذلك إلى تأسيس الاتحاد النسائي المصري.

وفي الفترة ما بين ثورة 1919 و 1952 بدأت حركة نشطة في المجتمع المصرى لإبراز دور المرأة، فاتسع نطاق تعليمها، وأثيرت معارك حقيقية حول أحقيتها في الالتحاق بالجامعة المصرية، بعد أن تحولت من أهلية إلى حكومية عام 1952 وما بعدها، ووصلت إلى أزمة كبيرة في ثلاثينيات القرن الماضي، بعد أن سمحت إدارة الجامعة، بفضل الرؤى المستنيرة لمديرها أحمد لطفى السيد، ولعميد كلية الآداب في ذلك الوقت الدكتور طه حسين بدخول الفتيات إلى الجامعة للدراسة فيها. ونشأت فيما بعد في مراحل متأخرة أحزاب نسائية مثل الحزب النسائي الذي أسسته فاطمة نعمت راشد، وحزب بنت النيل الذي أسسته درية شفيق.

ومع تصاعد المد الوطني المعادي للاستعمار فيما بعد الحرب العالمية الثانية، شاركت المرأة بفاعلية في الحركة الوطنية، التي برزت في ذلك الحين، وبدأ ظهور دور نسائى للمرأة في الحركة النقابية العمالية مع بدء تقدم الصناعة المصرية الجنينية مع توقف الواردات بسبب العمليات العسكرية، مما أدى إلى توسع نطاق الطبقة العاملة، وظهور جناحها النسائي من العاملات في مصانع النسيج، وبالذات في المحلة الكبرى وشبرا الخيمة وكفر الدوار، ومن هنا برزت المشتغلات بالعمل النقابي بين النساء.

ثالثًا: التيار القومي:

عندما جاءت ثورة يوليو كحلقة من حلقات الثورة الوطنية، بدت أكثر انفتاحًا فيما يتعلق بقضية المرأة، ولذلك نشطت الحركة النسائية وأنصار حقوق المرأة، في الضغط على الحكومة أثناء صياغة دستور الثورة، بحيث يضمن حقوق المرأة السياسية، في الترشيح والانتخاب، وهو ما تمت الاستجابة له بالفعل في دستور عام 1956، أول دستور في عهد الثورة، والذي تضمن فضلاً عن ذلك،فصلاً كاملاً عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمصريين، كان بينها الاهتمام بشئون المرأة والأسرة والطفولة، والتزام الدولة أن تضمن للمرأة التوفيق بين عملها وبين رعايتها لأسرتها. وغير ذلك من الضمانات الاجتماعية التي كانت جديدة على الدستور المصري، والتي تكررت بعد ذلك في دستور 1964ودستور 1971.

تبنت ثورة يوليو فضلاً عن ذلك رؤية مستنيرة لقضية المرأة، فيما يتعلق بجانبها الاقتصادي والاجتماعي، بالتوسع في التعليم بشكل عام، والتوسع في تعليم المرأة بشكل خاص، وفي إقرار حقها في العمل في الجهاز الحكومي، والمصانع،وتمتعها بنفس الضمانات التي يتمتع بها الرجل مثل المساواة في الأجر عند تساوي العمل ومنع الفصل التعسفي والمشاركة في العمل النقابي وتولى المناصب القيادية، بالإضافة إلى منح المرأة الحق في الاحتفاظ بمعاشها إلى جانب معاش زوجها، والتوسع في مشروعات رعاية الأمومة الطفولة. وخاضت المرأة الانتخابات البرلمانية لأول مرة عام 1957، وتولت منصب الوزارة لأول مرة عام 1962.

ويمكن القول بشكل عام إن التيار الوطني ذا الأفق القومي، الذي عبرت عنه التجربة الناصرية، نظر إلى المرأة نظرة مستنيرة، وأقر عددًا من القوانين والإجراءات لصالحها، لعل أبرزها وقف تنفيذ الطاعة بالقوة الجبرية، وإلغاء المحاكم الشرعية والمحلية، بحيث تنظر قضايا الأحوال الشخصية أمام القضاء المدني، وكان ذلك تطوراً مهمًا، لبطء عمل تلك المحاكم، واتسام عملها بنظرة معادية للمرأة، فضلاً عن الفساد الذي كان ينتشر في عملها.

لكن هـذه الإجـراءات التقدميـة من الثـورة قـوبلت بمقاومـة من التيـارات المحافظـة في المجتمع، وخاصة من التيار الإسلامي وممثليه الأقوياء داخل الأزهر الـذي سـعى دائمًـا إلى عرقلة خطوات الثورة خاصة فيما يتعلق بالأمور ذات الصلة المباشرة بالشـريعة الإسـلامية مما عرقل كثيرًا من تلك الخطوات، وأدى ذلك في التطبيق إلى تفريغ بعضها من مضـمونة الحقيقي.

وقد أثار هذا التيار ضجة كبيرة، عندما تضمن ميثاق العمل الوطني عـام 1962 إشـارة إلى مساواة المرأة والرجل مساواة كاملة ضمن معارضتهم العامة لما ورد بالميثاق، وأثار جدلاً حول ضرورة أن تبقى هذه المساواة في إطار تفسيرهم المحافظ للشريعة.

وبفضل تأثير السيدة جيهان السادات حدثت في عهد الـرئيس السـادات خطـوات متقدمـة في هذا السبيل، كان أبرزها إدخال تعديلات قانونية تجعل شـقة الزوجيـة من حـق الزوجـة الحاضنة حتى تنتهي فترة حضانتها، وهو إجراء مر بصعوبة شديدة. ومن بينها الأخـذ بفكـرة التمييز الإيجابي للمرأة، والنص في قانون الانتخابات على تخصـيص 30 مقعـدًا في مجلس الشعب لها، وهو ما ظل قائمًا لدورة برلمانية بدأت عـام 1979، إلى أن حكمت المحكمـة الدستورية ببطلانه فيمـا بعـد، وتكـرر الحـديث عنـه أخـيرًا على أسـاس إدخـال تعـديل في الدستور، بما يسمح مجددًا بتطبيقه.

وفي السنوات الأخيرة صدر قانون الخلع، وأنشئت محاكم خاصة بالأسرة لتيسير إجــراءات التقاضي بشأنها، كما تم منح أبناء المرأة المتزوجة من أجنبي حق الجنسية.

وشكل تصاعد نفوذ التيار الديني مرة أخـرى، عقبـة أمـام الاتجاهـات الإصـلاحية في قضـية المرأة خلال الربع قرن الأخير، كما ساهم في تغذية التيار المحافـظ وسـط النسـاء، بحيث أصبحت قطاعات واسعة من النساء تقاوم الذين يطالبون لها بالمزيد من الحقوق.

لقد دفع كل من التيار الوطـني الليـبرالي والتيـار القـومي بقضـية المـرأة خطـوات مهمـة، لكنهما مازالا عاجزين عن ترسيخ ثقافة الإيمان بحرية المـرأة، في داخـل مجتمـع محافـظ، تلعب التيارات الدينية دورًا كبيرًا في تشكيل آرائه وتحديد سلوكه.

رابعًا: التيار اليساري:

وبينما قبل التيـاران الليـبرالي والقـومي، بتفسـير الجنـاح المعتـدل في الحركـة الإسـلامية للموقف من حقوق المرأة، بالدعوة إلى سفورها وحقها في التعلم والعمل، ومنحها حقوقًـا تعـزز من مسـاواتها مـع الرجـل متـأثرين في ذلـك بـالرؤى الحداثيـة الغربيـة، فـإن التيـار اليساري أخذ بفكرة المسـاواة الكاملـة والمطلقـة، وركـز على قضـايا الحريـة الشخصـية، كحق المرأة في اختيار زوجها، وحقها في الانفصال والتنقل وما إلى ذلك، وطالبت عناصــر منه بفكرة الزواج المـدني، فضـلاً عن وضـع ضـمانات تكفـل للمـرأة التوفيـق بين أدوارهـا المختلفة، وبين عملها ورعايتها لأسرتها، وحقها في المشاركة السياسية، كمـا هـاجم التيـار اليساري الرؤية التي تنظر إلى المرأة باعتبارها سلعة، كما انتقد الفنون الأثرية التي تعتمـد على جسد المرأة، وفرق بين الحرية الجنسية وممارسة الدعارة. كما تصدى اليسار لرؤيــة التيارات الأصولية المتشددة التي تغالى في قراءة النصوص الدينية بما ينتقص من إنسـانية المرأة لأسباب ترتبط بالطبيعة البيولوجية لها.

ولأن التيار اليساري لم تتح له فرصة لكي يحكم فقد برع بشـكل أفضـل في تقـديم نمـاذج حداثيــة من النســاء، وكـان دوره الأبــرز في توســيع نطــاق مشـاركة المــرأة في العمــل السياسي الحركي عبر التظاهر والأحزاب والاعتصام، ولأنه تيار تبشيري، فقـد ظـل تـأثيره الأساسي فكريًا لا جماهيريًا، لكنه قدم في هذا السياق رؤية متكاملة تنطلق من المســاواة

التامة والمطلقة وتستند إلى المنظومة الدولية لحقوق الإنسان في النظر إلى قضايا المرأة.

المراجع:

1 – كتاب الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية، تأليف محمد عبد الحكيم خيال ومحمود محمد الجوهري، صادر عام 1980 عن دار الدعوة.

2 - وقد لفت النظر النصائح الواردة في الكتاب للأخوات من المسلمات ومن بينها أن أولئك"المثقفات الآتي يجرين وراء الاشتغال بالسياسة ونحوها تافهات مقلدات، وهن في مجتمعات كالفقاعات الحائرة الفارغة لا أثر لها إلا خفة الوثوب.. . ولو أن كلا منهن فقهت رسالتها الخطيرة، لوجدت في محيطها النسوى من الأعمال الجليلة ما يعلى ذكرها بين أهل الأرض والسماء ذلك خير وأنفع وأكرم من تدبير المظاهرات والتزاحم على منصات الخطابة لوعظ الرجال في الوطن، يجدر القول إن موافقة الإخوان على اشتغال المرأة بالسياسة ليس سوى تكتيك ومناورة".

3 - أمينة النقاش:"ماذا وراء البعث الجديد لمعركة الحجاب في مصر" - مجلة شهر زاد الجديدة العدد الأول مايو 1981.

4 – صلاح الدين الجورشي:"المرأة والخطاب الحركي الإسلامي"، مجلة رواق عربى عددى 15, 16, 1999.

5 - القرارات الكبرى لثورة 23 يوليو الجزء الأول الهيئة العامة للاستعلامات عام 1985.

اليسار المصرى وقضايا النساء

خطاب بلا هوية

يسرى مصطفى

إن دراسة موقف اليسار من قضايا حقوق وحريات المرأة له أهمية نسبية بسبب أن اليسار تاريخيا قدم نفسه باعتباره المخلص من كافة أشكال القمع التي مورست في التاريخ البشري، ومنها قهر النساء الذي يعد تاريخيا بكل معاني الكلمة. فكل الأنظمة الاقتصادية والسياسية بما فيها النظام الرأسمالي القائم هي أنظمة ذكورية في جوهرها. ولكن مع ظهور الحركة النسوية بدأ النقد النسوى يتوجه لليسار ذاته، سواء فيما يتعلق بممارسات الأنظمة التي استخدمت النهج الماركسي، أو حتى الحركات الماركسية الرديكالية التي لم تصل إلى السلطة.

وكن مع الأسف الشديد فإن موضوع علاقة اليسار المصرى والعربي بقضايا حقوق وحريات المرأة، لم تكن موضع اهتمام حتى من قبل المنظمات النسائية التي انشغلت بقضايا دفاعية ولم يكن لديها الوقت للاشتباك الفكري والنظرى مع القوى المحيطة. ولعل الاتجاه السياسي الوحيد الذي حظى بالعديد من الدراسات من منظور حقوق المرأة أو المنظور النسوى هو الاتجاه الإسلامي، فثمة دراسات عديدة حول موقف الحركات الإسلامية من المرأة. وقد يكون هذا مفهومًا من حيث إن هذه التيارات تعلن موقفها المحافظ والصريح من قضايا المرأة، ولأنها تتبني موقفًا أيديولوجيا أخلاقيًا يوظف النساء بوصفهن ركنًا أساسيًا من هويتنا وتمايزنا عن الآخر. أما اليسار فربما بسبب موقفه"الإيجابي المعلن" من قضايا المرأة، أو ربما بسبب ضعفه السياسي، لم يكن موضع تساؤل، ربما إلا في عدد محدود من الكتابات مثل النقد الشخصي اللاذع الذي قدمته أروى صالح لجيل السبعينيات في كتابها"المبتسرون". ولذا فثمة صعوبة منهجية تتعلق بالكتابة في هذا الموضوع بسبب ندرة الكتابات، والشهادات سواء من داخل جماعات اليسار أو من قبل المؤسسات الأكاديمية والبحثية.

وفي هذه الورقة سوف تجرى محاولة لإلقاء بعض الضوء على افتراض يزعم أن اليسار المصري، في تجلياته السياسية على الأقل، لم يكن صاحب رؤية فيما يتعلق بالقضايا النسائية، فهو خطاب يمكن أن يوصف بأنه"خطاب بلا هوية"، لأنه متعدد المرجعيات. إن مواقف اليسار من هذه القضية حددتها شروط أخرى تتصل بالتفاعلات والتجاذبات والتناحرات مع قوى أخرى محيطة. وفي هذا السياق يمكن افتراض أن ليس هناك موقف واحد، ليس فقط لأنه لا يمكن الحديث عن يسار واحد، ولكن أيضًا لأن التفاعلات والتجاذبات جعلت اليسار يتبنى مواقف متباينة من قضايا حقوق وحريات المرأة، أحيانًا تنويرى علماني، وأحيانًا محافظ وفي أحيان أخرى متشكك وناقد. وفي كل الأحوال،لم تحظ هذه القضية بالاهتمام الكافي من قبل جماعات اليسار، حتى ولو أن بعض المثقفين اليساريين أولوها بعض الاهتمام.

إن التفاعلات والتجاذبات التي سنتناولها في الورقة تتصل بموقف اليسار من تيارات وأيديولرجيا أخرى:أي الأيديولوجيا الإسلامية والقومية ثم الأيديولوجيا الحقوقية، إن جاز القول، والتي تبنتها المنظمات غير الحكومية الجديدة. وقد تباينت مواقف جماعات اليسار وفقًا لمحددات العداء للإسلام السياسي من ناحية، وعدم تجاوز الفكر القومي من ناحية ثانية، وعدم الثقة في أفكار المنظمات غير الحكومية من ناحية ثالثة. وفي حين أن اليسار في تحديه لأيديولوجيا الإسلام السياسي عمل على إبراز تقدميته الفكرية وخاصة في الحقوق والحريات فقد ظل، من ناحية أخرى، مكبلاً بشروط الأيديولوجيا القومية وخاصة في صيغتها الناصرية، التي تضمنت رؤية محافظة إزاء العلاقة بين الذات والآخر، وكانت

بمثابة نقطة اتصال اليسار بخطاب الهوية في صورته المحافظة. وفي الصفحات التالية نستعرض بعض أشكال هذه التفاعلات والتجاذبات التي صاغت موقف اليسار من مسألة حقوق وحريات النساء.

أولاً: المرجعية الفكرية الماركسية:

لا يستطيع أحد أن ينكر مشاركة النساء في الحركة اليسارية، ونضالاتهن داخل هذه الحركة وتحملهن الكثير من الأعباء السياسية والأمنية. وكل هذا لا يعني بالضرورة تحقق المساواة بين الرجال والنساء داخل اليسار كما لا يعني، وهذا الأهم، اهتمامًا كبيرًا من قبل اليسار بقضايا النساء ضمن مشاريعه السياسية والاجتماعية وعلى صعيد الممارسة السياسية. وعلى الرغم من وجود أمثلة على اهتمام الحركة بقضايا المرأة مبكرًا مثل كتابات إنجي أفلاطون، إلا أن هذا أيضًا ليس مؤشرًا دالاً على كبير اهتمام من قبل الحركة اليسارية بشكل عام بقضايا حقوق المرأة وحريتها.

لقد اعتمدت الحركة في جزء كبير منها الموقف الماركسي الكلاسيكي، وسعت إلى مقاربة الواقع الاجتماعي والسياسي انطلاقًا منه، ويمكن الزعم أن هذه الحركة لم تنتج كتابات إبداعية بشكل عام عن الواقع المصرى سواء فيما يتعلق بالطبقات الاجتماعية التي كانت الشاغل الرئيسي لفكر اليسار أو فيما يتعلق بقضايا أخرى نوعية وفي مقدمتها العلاقة بين الطبقة والنوع الاجتماعي. وبالتالي يمكن القول إن المرجعية الفكرية الأولى لليسار لعبت دورًا رئيسيًا في إنتاج فكر يساري، وممارسة، لم تول كثيرًا من الاهتمام لقضايا المرأة. ومع ذلك يجب الانتباه إلى أن الحديث عن المرجعية قد ينطوى على مجازفة تتعلق بالتعميم، فلا يمكن الزعم أن حركة اليسار في أي مكان كانت ترتكز على مرجعية واحدة ووحيدة، فثمة تيارات فكرية متصارعة ومتباينة في توجاهاتها ومواقفها. ولكن، يمكن الحديث عن تيار عام ومنظومة فكرية كلية تحدث بداخلها مثل هذه التباينات.

لاشك أن اليسار المصري، في تياره العام على الأقل، كان يرتكز على الأفكار الماركسية التقليدية، ناهيك عن إيمان الكثيرين منهم بالماركسية السوفياتية قبل انهيارها. وليس جديدًا القول بأن هذه المرجعية ترتكز تقليديًا على مفهوم الصراع الطبقي، بوصفه التناقض الرئيسي في المجتمعات البرجوازية. وكان ثمة"إيمان" بأن حل هذا التناقض سيتضمن بالضرورة حل تناقضات أخرى وفي مقدمتها اللامساواة بين النساء والرجال، وغير ذلك من قضايا نوعية. وعلاوة على ذلك فقد كان ينظر إلى حل هذه التناقضات من منظور"الحتمية التاريخية"، أي أن منطق التاريخ وعقلانيته تقتضى حل هذه التناقضات. يضاف إلى ذلك أن هذه المرجعية، بتركيزها على التناقض الطبقي، خلقت في وعي اليساري إيمانًا بكل ما هو شعبي في مواجهة كل ما هو برجوازي. وبهذا المعنى، لم يكن ثمة سبيل لتحليل الواقع والثقافة"الشعبية" والتعرف على تناقضاتها الداخلية وفي مقدمتها ما يتعلق بوضع النساء. حتى الانتهاكات التي تتعرض لها النساء كان ينظر إليها على أنها النتيجة الحتمية لواقع الاستغلال الطبقي، ولم ينظر إليها على أنها أيضًا استغلال وقهر.

هذه هي المعادلة الرئيسية التي صاغت الموقف الفكرى العام لليسار المصرى، ولذا فلا اعتقد أن اليسار، وفق هذه المرجعية، ظل في موقع يمكن من خلاله أن يبرر عدم إعطاء أهمية خاصة لقضايا حقوق وحريات المرأة، لأنها ببساطة مدرجة ضمن هدف أشمل وأعم وهو التحرر الاجتماعي الأشمل. ومن ناحية أخرى، كانت تجربة الأحزاب اليسارية في إنشاء ما يسمى بـ"لجان المرأة" أكبر دليل على تهميش النساء من التيارات الرئيسية داخل الأحزاب. وتقول الخبرة التاريخية إن مثل هذه اللجان لم تلعب دورًا في طرح قضايا حقوق وحرية المرأة داخل المناخ العام كمسألة ثقافية وسياسية، كما أنها لم تلعب دوراً حتى في تحسين موقع المرأة داخل هذه الأحزاب نفسها.

وبكلمات أخرى يمكن القول إن المرجعية الماركسية"التقليدية" لم توفر مناخًا فكريًا مواتيًا لتبني قضايا حقوق وحريات النساء بوصفها ركن أساسي من مشروع التحرر الاجتماعي على صعيد الفكر والممارسة. وهذا يعد أحد المحددات الرئيسية الذي يجب أن يؤخذ في الاعتبار عند مناقشة موقف اليسار من قضايا المرأة.

ثانيًا: القضية الوطنية:

تعتبر القضية الوطنية مكونا رئيسيا من مكونات الخلفية الفكرية لليسار المصرى والعربي بشكل عام. ففي كل وقت كان ثمة تلازم بين المشروع الاجتماعي والمشروع الوطني المتمثل في التحرر من الاستعمار. بل إن القضية الوطنية حظيت بأولوية على القضية الاجتماعية عند بعض فصائل اليسار، وباتت محددًا رئيسيًا لتوجهاتها الفكرية. وقد استمر هذا التلازم قائمًا منذ الاحتلال المباشر لمصر وخلال ما يسمى بمرحلة التحرر الوطني، ولاحقا لتأخذ أشكالاً جديدة منها مقاومة الاستعمار الجديد أو العولمة.. إلخ.

وفي الحقيقية، إن القضية الوطنية كانت حاضرة حتى داخل الحركة ذاتها لأسباب موضوعية تتعلق بأن اليسار المصرى نشأ في ظل الاستعمار ولعبت الجاليات الأجنبية دورًا في تشكله، وهو في نهاية الأمر يسار عالمي، ولم يكن موضوعيًا أن يتخلف عن مطالب التحرر الوطني في العالم التي كانت ومازالت أحد شواغل اليسار. ففي الفترات الأولى كان الشاغل الرئيسي لحركة اليسار، ليس فقط التحرر من الاستعمار، ولكن أيضًا إضفاء الطابع الوطني على الحركة ذاتها بمعنى"تمصير" الحركة أي إضفاء الطابع المصري عليها في مواجهة أعضاء الجاليات الأجنبية من مؤسسيها. ثم في ظل الحكم الناصري ومرحلة التحرر الوطني تبنى اليسار قضايا العداء للامبريالية والصهيونية والاستعمار. وبعد المرحلة الناصرية باتت قوى رئيسية في اليسار مدافعة عن الدولة الوطنية التي تفسدها الرأسمالية والانفتاح والعولمة، وعن مفهوم الأمة في مواجهة الصهيونية.

إن ما يهمنا في هذا السياق هو أثر هذه التوجهات الوطنية على المطالب النوعية الأخرى ومنها تلك المتعلقة بحقوق المرأة وحرياتها. أتصور أن ثمة مشكلة في هذا الصدد تتعلق بالتوازنات الثقافية والفكرية التي قامت بها جماعات اليسار في إطار دفاعها عن القضية الوطنية. لقد كان على اليسار أن يدخل في تحالفات ضمنية أو صريحة مع الأيديولوجيا القومية. وكانت هذه الأخيرة مصممة على أساس ثنائية الذات والآخر، ومستندة بالأساس على مفهم الهوية الجماعية للأمة في مواجهة هوية جماعية أخرى يمثلها"الآخر" الذي أخذ أكثر من صفة فهو رأسمالي إمبريالي وغربي أيضًا. وقد تأسست الأيديولوجية القومية كأيديولوجيا لسلطة ثقافية ترسم حدود الأولويات وتصونها، كما أنها استخدمت كأيديولوجيا للتعبئة السياسية التي ضمت بين جنباتها عناصر إسلامية وقومية وماركسية أيضًا. لقد شكلت الأيديولوجيا القومية بوتقة ونقطة التقاء بين أيديولوجيات مختلفة.

وفي هذا المسار لم تكن قضايا مثل حقوق النساء ضمن"الأولويات", فقد كان كافيًا إضمار فكرة قابلية مثل هذه القضايا للحل من خلال حل المشكلة الاجتماعية والوطنية. كما أن التوازنات الثقافية والسياسية التي انخرط فيها اليسار شكلت حاجزًا حال دون التواصل بين الجماعات المحلية اليسارية والحركات الاجتماعية الجديدة التي تشكلت خارج نطاق هوية الأمة. إن المشكلة الكبرى للأيديولوجيا القومية أنه قد أمكن توظيفها من قبل السلطات لمحاصرة الداخل في مواجهة الخارج، وبات كل خارج هو امتداد للاستعمار أو الصهيونية أو الإمبريالية. ومن هنا باتت أيديولوجيا سلطة بكل المعاني واستمر توظيفها حتى بعد تراجع المشروع القومي.

ويمكن القول إن اليسار، وخاصة بعد الناصرية، بات الأكثر حماسة في الدفاع عن الهوية القومية، وبات أكثر حدة في نقده لأي شكل من أشكال التواصل مع الحركات الجديدة -

ومنها الحركات النسوية – التي تشكلت في الغرب. وسوف نلاحظ لاحقا طبيعة العلاقة بين قوى اليسار ومنظمات المجتمع المدني التي تم النظر إليها باعتبارها أحد أشكال الاستعمار الجديد. وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي وخفوت بريق المرجعية الماركسية لدى العديد من جماعات اليسار، توجه البعض لتبنى خطاب ديمقراطي"ليبرالي" وتمسك البعض الآخر وبقوة بالأفكار القومية في مواجهة إسرائيل، والحمية الوطنية في مواجهة العولمة ولأن الأيديولوجيا القومية والوطنية كانت بالفعل موظفة بصورة سلطوية، فقد اندرجت مجموعات من اليسار في بنية السلطة الثقافية، وتمسكوا بما صاروا يدعونه بـ"الأولويات"، وأحيانًا"الثوابت"، وكلها أفكار كانت تضع قضايا المرأة في مرتبة أدنى.

ثالثًا: تيارات الإسلام السياسي:

ليس من قبيل المبالغة أن نقول إن أيديولوجيا الإسلام السياسي لعبت دوراً ملحوظًا في رسم خريطة المواقف السياسية والفكرية من حقوق وحريات النساء. فالمرأة بالنسبة لهذه الأيديولوجيا هي قضية"هوية"، وهي أحد معايير رسم الحدود بين الذات والآخر. وفي الحقيقة أن بروز المرأة كقضية"هوية" ليس من إبداعات حركة الإسلام السياسي، بل هي متجذرة في عملية التحديث التي لم تتجاوز القيم الذكورية بل أعادت إنتاجها في بنية الدول. فلم تكن الحالة الذكورية نسقًا فرعيًا، بل دعامة لمجمل الأنساق الثقافية والتربوية والسياسية القائمة. كما أن حضور النساء كمكون أساسي من مكونات الهوية نما وتشكل بصورة موازية لمفهوم الأمة الذي عبر عنه وأنشأه مثقفون أفراد ومؤسسات وحركات سياسية. والهوية المرتبطة بالأمة لم تتشكل فقط في مواجهة التقاليد الغربية بل أيضًا في مواجهة تقاليد شعبية تم النظر إليها على أنها تقاليد"لا أخلاقية".

وفي حين ظلت النساء خارج المجال العام، فإن خطاب الهوية هذا حملهن إلى المجال العام عندما تم ربطهن بتميز"الأمة على الآخر الغربي"، ولأن الآخر متقدم علميًا وتكنولوجيًا وعسكريًا، فإن مقاومته لم تصبح ممكنة إلا من خلال الأخلاق، والنساء هن الموضوع الرئيسي للأخلاق في مجتمعنا. وهكذا تم بناء خطاب هويتنا كخطاب يرتكز على الأخلاق (النساء بالأساس) وبصورة سلبية أي في مواجهة آخر لا نريد له أن يُرى إلا من زاوية التسيب الأخلاقي.

وفي هذا المناخ برزت أفكار تحرير المرأة بوصفها خروجًا على الهوية، وظل هذا الفكر راسخًا في العقول على الرغم من حصول النساء، في ظل التحديث، على عدد غير قليل من المكاسب. وهكذا تشكل الجدل حول تحرير المرأة بوصفه جدلا حول الهوية، أي بين من يدافع عن هويتنا وبين من يريد هدمها، وبينهما برزت محاولات للتوفيق بين بعض حريات النساء ومقتضيات الحفاظ على الهوية.

أزعم أن هذه التيارات بخطابها الكثيف حول المرأة كخطاب هوية، قد حثت اليسار على التفاعل مع قضية حرية المرأة. فقد كان على اليسار أن يخرج من نطاقه الاجتماعي ليتخذ مواقف علمانية تنويرية إزاء الموقف الإسلامي المحافظ من حرية المرأة. وهكذا فقد برزت قضية حرية المرأة بوصفها الحيز الذي يمكن فيه ومن خلاله كشف ظلامية وسلفية أيديولوجيا الإسلام السياسي. وقد لاحظنا ذلك خاصة في الثمانينيات والتسعينيات مع الصعود القوى والعنيف لتيارات الإسلام السياسي، حيث نشط مثقفو اليسار في تبني قضايا حقوق النساء وخاصة فيما يتعلق بالزي والحجاب وغير ذلك من القضايا التي أثارتها التيارات الإسلامية واتخذ اليسار تجاهها موقفًا نقديًا.

وبالتالي فإن جزءاً من اهتمام اليسار بقضايا النساء جاء كرد فعل على ما تطرحه تيارات الإسلام السياسي. ولكن هذا الاهتمام اليساري لم يتجاوز حدود نقد تيارات الإسلام السياسي، ففي حين تم الاهتمام بقضايا مثل الحجاب، لم تنخرط قوى اليسار كثيرًا في

قضايا مثل ختان الإناث، وجرائم الشرف وقوانين الأحوال الشخصية، والصحة الإنجابية والحقوق الجنسية وغيرها من القضايا التي لم تبرز إلى الحيز العام إلا لاحقًا مع ظهور المنظمات غير الحكومية. كما أن اليسار لم يطور خطابه ليدرج قضايا تتعلق بالنقد النسوى للمجتمع الرأسمالي واستراتيجيات التنمية وغيرها من القضايا التي من المفترض أن تكون على قائمة الأولويات.

رابعًا: منظمات المجتمع المدني:

على الرغم من أن مؤسسي منظمات حقوق الإنسان والمرأة هم من بين صفوف الحركة اليسارية، إلا أن ثمة قطيعة وقعت بين هذه الحركة وبين المنظمات البازغة. فقد نظر كثير من أعضاء الحركة اليسارية إلى هذه المنظمات وكأنها خروج على التقاليد الاجتماعية والوطنية التي طالما دافع اليسار عنها. فهي في نظر الكثيرين منهم مجرد نتاج لعودة تستهدف هدم الحركة السياسية، وإعادة صياغة الأولويات، والانتقاص من المبادئ الوطنية. وهنا نلاحظ أنه في حين نشط تيار الإسلام السياسي بعض اليساريين في اتجاه تبني موقف علماني تنويري فيما يتعلق بقضايا حقوق المرأة وحرياتها، ففي الوقت ذاته نشطت منظمات المجتمع المدني الجديدة لدى عدد كبير من اليساريين المخزون القومي والوطني، فاتخذوا مواقف محافظة إزاء هذه المنظمات. وفي هذا السياق لاحظنا كيف أن الكثيرين من مثقفى اليسار اعتبروا أن قضايا مثل مكافحة ختان الإناث هي من القضايا المشتتة للجهود والتي تصرفنا عن أولوياتنا الوطنية، وبكلمة هي أجندة غربية. بل أن الأمر الدال هو أن تصبح قضية"ختان الإناث" على وجه التحديد الأكثر استخداما لإثبات أن أجندة المنظمات غير الحكومية هي أجندة غربية.

وهنا نلحظ أنه في حين تحدث اليساري بلسان العلماني التنويري في مواجهة الإسلاميين، فقد تحدث بلسان القومي"الوطني" في مواجهة المنظمات غير الحكومية وقضاياها. وفي هذه المرحلة برزت على السطح بقوة فكرة"الأولويات" عند عدد غير قليل من مثقفي اليسار، وكانت الأولويات تصاغ دائما ضد ما يتعلق بحقوق النساء. وزاد التشكيك في أية أشكال للتضامن على المستوى الدولي خاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان والمرأة، وهنا حدث تقارب كبير بين الخطاب الماركسي والقومي وربما الإسلامي فيما يتعلق بالموقف من تلك المنظمات الحاملة لما ليس فينا. لقد برزت قوة خطاب الهوية وأثرها على سائر الخطابات السياسية.

خامسًا: غياب الحركات النسوية:

لا شك أن المجتمعات التي شهدت حركة نسوية قوية، تأثر اليسار فيها بما تطرحه مثل هذه الحركات من قيم وأفكار. ولكن اليسار المصرى لم يتفاعل مع هذا النوع من الحركات التي لعبت دورا تاريخيا في طرح رؤى مختلفة بشأن حقوق النساء، ليس فقط على مستوى اليسار، بل على مستوى المؤسسات والإعلام والهيئات الدولية. صحيح أن المجتمع المصرى شهد حركات نسائية طالبت ببعض الحقوق، ولكن مثل هذه المطالب كانت تجرى ضمن التيار العام لعملية التحديث أو ضمن التيار العام لمنظمات المجتمع المدني المحلي أو الدولي. وبالتالي فإنها لم تبن هويتها كحركة اجتماعية مؤثرة على توجهات القوى الأخرى ومنها قوى اليسار. وقد نجد بعض النسويات أو الكتابات النسوية، ولكنها أيضًا كتابات بدون هوية سياسية أو اجتماعية، كما أنها في الغالب تكون رد فعل على أيديولوجيا الإسلام السياسي، وليس منها ما يدخل في جدل أو تحدي مع الاتجاهات والأيديولوجيات الأخرى ومنها اليسارية.

ومن الملاحظ أيضًا أن اليسار، على صعيد الممارسة والخطاب السياسي، لم يكن بمقدوره الانفتاح كثيرًا على الخطاب النسوي الراديكالي، ربما لحسابات سياسية وربما

أيضًا لأسباب ذاتية تتعلق بغرابة المشروع النسوى بالنسبة لكثيرين من مثقفي اليسار ممن اعتادوا أكثر الانفتاح على الفكر القومي وعلى منظومة"الأولويات". ومع ذلك يمكن القول بأن بعض اتجاهات اليسار أبدت انفتاحا – متحفظًا - على منظمات المجتمع المدني، ولكن على ما يبدو فإن انفتاحها على المنظمات النسائية أقل من انفتاحها على منظمات حقوق الإنسان. وقد يصعب أن نلقى بالمسئولية على اليسار وحده، لأن هذه المنظمات النسائية لم تتجاوز مهام العمل الضيق والبنى التنظيمية المنغلقة على ذاتها، ولم تعمل على خلق تيار ثقافى وقيمي واجتماعي يمكن الانفتاح عليه والتفاعل معه.

مشروع يسار أم مشروع نسوى؟

ألقت هذه المحددات الخمس المذكورة بظلالها على موقف قوى اليسار من مسألة حقوق وحريات المرأة. فقضايا النساء حاضرة على استحياء وفقًا للمرجعية الماركسية،وحاضرة بقوة في مواجهة التيارات الإسلامية، وهي مدانة في مواجهة المنظمات غير الحكومية. إن هذا الخليط من المواقف لم يمكن اليسار من بناء رؤية ومشروع تحرري حقيقي من أجل حقوق وحريات المرأة. كما لم يكن بمقدور اليسار التفاعل مع الأفكار العالمية في هذا المجال، فقد ظل منطويًا على ذاته داخل خطابه الوطني المتشكك فيما هو خارجه. ولم يثر إعجاب اليسار، فيما هو كوني، إلا الإطار العام للحركات المناهضة للعولمة بدون حتى التفاعل الإيجابي مع ما تطرحه هذه الحركات من قضايا وأفكار فائقة التنوع.

قد نتوجه بالنقد إلى اليسار بسبب عدم اهتمامه الكافي بقضايا حقوق وحريات المرأة؛ ولكن علينا أن نأخذ في الاعتبار أن اليسار المصري كان نتاج واقعه وأن مواقفه المتباينة هي نتاج لتفاعلات موضوعية مع هذا الواقع. ولا أعتقد أن اليسار في أي مكان كان يمكن أن يتبنى قضايا نوعية مثل حقوق المرأة لو لم تكن هنالك حركات نوعية قوية فرضت عليه أن ينفتح عليها وأن يتبنى ما تطرحه من أفكار وقيم. لقد لعبت الحركات النوعية دورًا تاريخيًا في بناء هويات نوعية في مواجهة الهويات الشمولية. إن النسوية هي في نهاية الأمر هوية نوعية. وأزعم أن مسئولية إبداع مثل هذه الهوية يقع على عاتق حركات نسوية، وليس بفضل قوى سياسية لها توازناتها الخاصة. ولكن المشكلة في مجتماعاتنا أن الحركات، وبالتالي الهويات، النسوية لم تتشكل بعد.

الحقيقة ما يمكن أن تقوم به الحركات الاجتماعية، ومنها الحركات النسوية، ليس مجرد الدفاع عن قضايا نوعية، وإنما تفكيك الهويات الكبرى السالبة والذكورية في الغالب، وكذلك حث رؤى نقدية إزاء النسق العام الذي تناقش فيه حقوق وحريات النساء، بما في ذلك نقد الممارسات والأفكار الذكورية وخاصة تلك التي تمارسها قوى تزعم أنها معنية بتحرير المرأة ومنها اليسار، الذي لم يسلم من الممارسات والأفكار الذكورية حتى في أكثر أشكاله الراديكالية والناقدة لاستغلال المرأة في المجتمع الرأسمالي. إن الحركة النسوية وليس اليسار، هي القادرة على خلق محددات ثقافية واجتماعية جديدة تعيد صياغة تجاذبات وتفاعلات الهويات القائمة. وقد يكون اليسار إيجابيًا في استجابته للحركات النسوية، وقد يكون سلبيًا، ولكن هذه قضية ممارسة وفعل تاريخي.

المرأة في

تجربة ثورة يوليو

أمل محمود فايد

جاءت ثورة ٢٣ يوليو في لحظة تاريخية من عمر أمة رزحت لفترات طويلة تحت نير الاستعمار، حيث حكمت مصر لفترات طويلة من محتلين أجانب وظل أفراد الشعب المصري طوال هذا التاريخ يعانون من القهر والاحتلال، رجالهم ونساؤهم، ومحرومين من خيرات البلاد وكذلك من حقوقهم الطبيعية في صنع قرار وطنهم، وحينما قامت الثورة كانت قضيتها الأولى تحرير الوطن وطرد المحتل الغاضب، وإقامة حكم وطنى يمارسه المصريون بأنفسهم لأول مرة منذ زمن بعيد.

وقد كان إدراك الثورة منذ اللحظة الأولى أن القاعدة التي ينبغي أن يبنى عليها استقلال البلاد هي الحقوق المتساوية لأفراد المجتمع بغض النظر عن طبقاتهم الاجتماعية أو جنسهم أو دينهم, فكان أول أهداف الثورة، بعد إقامة حكم وطني وجيش مصرى يؤمن حدود وحرية البلاد، هو إقامة العدالة الاجتماعية بين كافة أفراد المجتمع دون تمييز. وكذلك إقامة حياة ديمقراطية سليمة لا تحكمها الثروة أو الملكية وإنما يشارك فيها الشعب فقراؤه قبل أغنيائه ورجاله ونساؤه على حد سواء. ونستطيع أن نقول إن المصريين تحولوا من رعايا في ظل الحكم الملكي والاستعماري إلى مواطنين لأول مرة في ظل حكم أدرك أن اكتمال مفهوم المواطنة لا يمكن أن يتم دون اقتسام الثروات بين أبناء الوطن الواحد والمشاركة في الحكم.

وقد كانت المرأة جزءاً أصيلاً من مشروع هذه الثورة كمواطنة تتطور أوضاعها بتطور أوضاع الوطن وتنميته، فكانت شريكة منذ اللحظة الأولى في كافة مراحل النضال الوطني من أجل التحرير كما سنت التشريعات الجديدة بعد الثورة على أساس قاعدة المساواة في كافة الحقوق بدءًا من الدستور الذي نادي بالحقوق السياسية لها لأول مرة إلي قوانين العمل إلى مجانية التعليم التي أتيحت لأبناء الفقراء إناثًا وذكورًا، كما كانت المرأة جزءًا من المشروع التنظيمي للثورة في مختلف مراحله، وفتحت أمامها أبواب النقابات والتنظيمات الجماهيرية المختلفة التي كانت إما موصدة تمامًا من قبل أو بها مشاركة نسائية محدودة وهامشية كما فتحت أمامها مجالات العمل في قطاعات غير تقليدية واهتمت بدورها الإنتاجي، فهيأت بذلك مناخًا تقبل المجتمع فيه أدوارًا جديدة للمرأة تتجاوز ذلك الدور التقليدي الراسخ في عقل المجتمع المتعلق بدورها الإنجابي وتبعاته داخل الأسرة فقط.

مما لاشك فيه أن كل الخطوات السابقة ساهمت في خلق نخبة نسائية جديدة ذات انتماءات اجتماعية مختلفة وعلى درجة أرفع من الثقافة والتعليم، بعد أن كانت الحركة النسائية قبل الثورة حكرًا على غالبية من الطبقة الأرستقراطية وبنات أو زوجات الأغنياء. غير أنه لابد من الاعتراف بأنه رغم كل تلك التطورات إلا أن وضع المرأة الآن وبعد مرور 50 سنة على الثورة لا يزال دون مستوى الطموح وخاصة في مجال المشاركة السياسية في دوائر صنع القرار حيث إن معدلات تمثيلها ظلت محدودة للغاية بصورة لا تتناسب مع إنجازات تلك الفترة التي اتسع فيها إسهام المرأة العملي في المجتمع.

الأمر الذي يثير العديد من القضايا والتحديات في مجال النهوض بأوضاع المرأة وتحقيق هدف المساواة وتكافؤ الفرص بينها وبين الرجل، وعلى رأسها الموروث الاجتماعي والثقافي السلبي للمجتمع والذي ترسخ عبر سنين التخلف والاستعمار الطويلة والذي يعوق تقدم أوضاع المرأة ويعمل من أجل ترسيخ دورها التقليدي داخل المنزل، كذلك

يطرح ضرورة مراجعة استراتيجيات العمل في هذا المجـال، ولعـل إحـدى القضـايا الهامـة المثـارة في هـذا الإطـار هي محاصـرة مؤسسـات المجتمـع المـدني ومصـادرة اسـتقلالها وتحويلها إلى مؤسسات تابعة للدولة.

وسنستعرض في هذه الورقة التطور التاريخي لعلاقة ثورة 23 يوليـو بـالمرأة في السـياق الاجتماعي وأثر ثورة يوليو في هذا المجال في محاولة لإلقاء الضوء على هذه التجربة التي أعتقد أنها رغم كل شيء قد هيأت القاعدة والمنـاخ لتجـاوز تلـك المعوقـات وخلـق صـورة جديدة عن المـرأة في مصـر، بعـد أن نشـير في إطلالـة سـريعة إلى وضـعها قبـل الثـورة والأبعاد التاريخية الرئيسية لهذا الوضع.

ملامح تاريخية عن وضع المرأة قبل ثورة 1952

مكان المرأة في تاريخ مصر القديم:

تبوأت المرأة المصرية مكانة رفيعة فكانت في مصر القديمة لها نفس الحقـوق الشـرعية التي منحت للرجل وقد سجلت فوق المقابر الفرعونية القديمة من عـام 2263 – 2778 ق. م ما يفيد بأنه كان يتم دفن العظماء بجوار أمهاتهم، وفي عـام 1785 إلى 2160 ق. م كان الزوج عادة ينسب لزوجته والابن لأمه وكـل مـا تملكـه المـرأة من عقـار لا يرثـه غـير المستحقات من إناث الأسرة. كما كان حـق الوراثـة للملـك ينتقـل بواسـطة المـرأة بحكم الأمومة، وقد تمتعت المرأة كذلك بالحقوق المساوية للرجل بمـا فيهـا الحقـوق السياسـية بما في ذلك حكم البلاد، حيث حكمت البلاد أكثر من ملكة مثل الملكـة"خنت طـاوس" في الأسرة الرابعة، والملكة"بنت أقرني" في الأسرة السادسة الفرعونية.

غير أنه ومن بداية الأسرة الخامسة بدأ يسود قدر من الاضطهاد في الحكم وازداد انقسـام والتناقض داخل المجتمع وزادت سطوة أمراء الأقاليم الـذين ثـاروا على الملـك في أواخـر عهد الأسرة السادسة، وقد بدأت علاقة الرجل بالمرأة هي الأخرى يصيبها الاضطراب وبـدأ اقتران محاولات السيطرة على الحكم بإضعاف مكانة المرأة. وقد تبوأت المـرأة في فجـر التاريخ عدة مناصب منها كتابة رسـائل الملكـة وتوجيـه القضـاء وتصـريف شـئون الـوزراء، وهناك من اشتهرت بلقب العارفة أو العالمة، وتولت وظائف الكاهن والوزيرة.

استعمار البلاد وتدهور مكانة المرأة:

غـير أن وضـع المـرأة المصـرية قـد انتكس في فـترة حكم الفـرس للبلاد (البطالمـة) ثم الرومان حيث كانت المرأة تعتبر كائنًا من الدرجة الثانية، وتعتـبر قاصـرة في حضـارة تلـك البلاد. كما يعتبر الفتح التركي لمصر هو بداية لأقصـى عهـود الجهـل والظلام الـتي عاشـتها مصر حيث محى دورهـا التـاريخي وأصـبحت واحـدة من الولايـات العثمانيـة وتراجـع وضـع المرأة كثيرًا في هذه الفترة.

النهضة الحديثة في مشروع محمد على:

حين تولى محمد على حكم البلاد تبنى مشروعًا نهضويًا بـدأ بتشـكيل نخبـة من المفكـرين والمثقفين المتعلمين من خلال ابتعاثهم إلى أوروبا للتزود بالعلوم الحديثة، الأمر الـذي أدى إلى اكتسابهم عادات وتقاليد جديدة حـاولوا نقلهـا فيمـا بعـد إلى مصـر. وفي هـذا السـياق بدأت بذور النهوض بوضع ومكانة المرأة من جديد ولعل رفاعة الطهطاوي هـو أحـد دعـائم هذه النهضة حيث ظهر له كتاب"تخليص الإبريـز في تلخيص بـاريز" عـام 1834 أشـار فيـه إلى أهمية المساواة بين جميع أفراد المجتمع، وقد اعتـنى محمـد على بهـذا الكتـاب وأمـر بطبعة وتوزيعه في الدواوين وكافأ مؤلفه.

وقد ظهرت في هـذا الـوقت دعـوة قاسـم أمين لتحـرر المـرأة من الحجـاب وإلى حريتهـا وتعديل نظم الزواج والطلاق، وربط بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة. وقـد أثـارت هـذه الأفكار جدالاً هامًا بين مؤيدين ومعارضين مما دفع بقضية المرأة إلى دائـرة اهتمـام الـرأى العام. وتأسست الصحافة النسائية منذ عام 1892 في هذا السياق لتزيد من حيوية الجدل القائم حول تحرير المرأة.

وقد بدأت مشاركة بعض الفتيات في البعثات التعليمية في بداية القرن العشرين حيث يبدأ بذلك تشكيل نخبة نسائية متعلمة ومثقفـة تتصـدى للـدفاع عن وضـع المـرأة وتنخـرط في العمل الوطني وقد ظهر ذلك بوضوح في ثورة 19 التي تعتـبر نقطـة تحـول هامـة أتـاحت للمرأة المصـرية المشـاركة السياسـية الفعالـة. وكـان أول عمـل سياسـي لهـا هـو تنظيم مظـاهرة في 16 مـارس 1919 للاحتجـاج على تنكيـل الإنجلـيز بالمصـريين واشـترك في المظاهرة حوالي 530 سيدة على رأسهن زوجات الزعماء الـذين تم اعتقـالهم، مطالبـات بالحرية والاستقلال وسقوط الحماية، وقد تحمس لها الشعب وردد الهتافات خلفهن.

وتكررت مظاهرة السيدات في 20 مارس 1919 وحاصرهن الجنود الإنجليز لمدة ساعتين حيث أرسلن احتجاجًا إلى سفراء الدول حـتى جـاء القنصـل الأمـريكي واحتج لـدى القيـادة الإنجليزية التي أمرت بفك الحصار. وقد سقطت في هذه الفترة شهيدتان. وقد ترتب على تلك التظاهرات ما يشبه الاعتراف بدور المرأة في المجتمـع بعـد فـترة طويلـة من الإنكـار وبدأ زعيم الثورة يستهل خطاباته بسيداتي سادتي في اعتراف واضح بها.

استمر النهوض بنشاط النساء السياسي، فكان لهن دور في الاجتماعات الوطنية والأعمال الخيرية، وازدهرت الصحافة النسائية وأصبح هناك دور للصحفيات حيث برزت منـيرة ثـابت صـاحبة مجلـة"الأمـل" عـام 1925 وفاطمـة اليوسـف. وقـد تبنت"منـيرة ثـابت" مطلب الحصول على الحقوق السياسية للمرأة غير أن دستور 1923 جاء متجـاهلاً حقـوق المـرأة السياسـية. وتشـكل الاتحـاد النسـائي المصـري في 1923 للمطالبـة بحقـوق المـرأة، ثم تأسـس أول حـزب نسـائي بمبـادرة من السـيدة فاطمـة نعمت راشـد، كمـا تـابعت"دريـة شفيق" حركة المطالبة بحقوق المرأة السياسية من خلال اتحاد بنت النيل.

المرأة المصرية وثورة يوليو 52:

اهتمت الثورة في بدء عهدها بقضايا التحرير والاستقلال ثم بدأت في بلورة مشروع للتغـير يشمل كافة جوانب الحياة في البلاد، وأتى الدستور المصرى في عام 1956 ليمنح المـرأة حقوقها السياسية. وقد جاءت نصوص الدسـتور لا تفـرق في أي حـق بين الرجـل والمـرأة بدءًا من حق التعليم المجاني وحق العمل وحق الرعاية الاجتماعية والصحية وحق المعونـة في أحوال الشيخوخة والمرض والعجز عن العمل. كما نص الدستور على أن الانتخاب حق للمصريين جميعًا وأن مسـاهمتهم في الحيـاة العامـة واجب وطـنى ونص قـانون الانتخـاب على حق كل مصرى ومصرية بلغ 18 سنة ميلادية في مباشرة الحقوق السياسية، ثم جـاء الميثاق الوطني، عام 62 لينص على أن المرأة لابد أن تتساوى بالرجل، ثم جاء دستور 64 لينص على تكافؤ الفرص لجميع المصريين وأنهم متساوون في الحقوق والواجبـات العامـة دون تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

أما من حيث السلطة التنفيذية فقد شغلت النساء المناصب الوزاريـة، حيث دخلت المـرأة الوزارة لأول مرة في عام 62 كوزيرة للشئون الاجتماعية. وقد بدأت المرأة المصـرية في شغل مناصب السلك الدبلوماسي منذ عام 1961 ومارست العمل الدبلوماسي سـواء في ديوان عـام الـوزارة أو في سـفارات مصـر في الخـارج، كمـا تـولت العديـد من المناصـب الإدارية في جهاز الدولة والتي كانت محظورة عليها.

الديناميات الاجتماعية لتغيير وضع المرأة المصرية في مشروع ثورة 23 يوليو:

وإذا ما أردنا تقييم مشاركة المرأة السياسية وتطور أوضاعها في ظل مشروع 23 يوليو ينبغي أن نرصد ذلك من خلال ما طرأ على الدينامية الاجتماعية والتغيرات التي تبنتها الثورة لتهيئة المجتمع لواقع جديد يرتكز على مشاركة المواطنين في نظام الحكم بعد فترة طويلة من الاستعمار، عبر خطوات مرحلية متعاقبة تجعل المواطن هدفًا لاتخاذ القرار وجزءًا من آلياته، وفق أسس المساواة بغض النظر عن الوضع الاجتماعي والطبقي أو الجنس وإقرار مبدأ تكافؤ الفرص بين كافة أفراد المجتمع وهو السياق الذي يهيئ المناخ لاعتراف المجتمع بدور مختلف للمرأة كمواطنة.

ومما لا شك فيه أن فرص المرأة في المشاركة السياسية لابد وأن تبني على قاعدة عريضة من النساء المتعلمات فالتعليم يتيح للإنسان مكانة اجتماعية مختلفة كما يفتح أمامه مجال العمل في مواقع أرقى، الأمر الذي ينعكس في مستوى اقتصادي أرفع ومن ثم القدرة على الاستقلال بالقرار والتعبير عنه. ورغم أنه قد تم الاعتراف بحق المرأة في التعليم في منتصف القرن التاسع عشر وتلى ذلك الاعتراف بحقها في العمل ظلت الممارسة محكومة بنوعيات محددة من التعليم والعمل، كالتمريض والخياطة والتدريس ثم الصحافة وفي نطاق طبقات ومستويات اجتماعية محددة دون غيرها، الأمر الذي كانت محصلته في النهاية نسب محدودة من المتعلمات العاملات وظلت الغالبية العظمى من نساء مصر يرزحن تحت نير الأمية والفقر بعيدًا عن سوق العمل مما رسخ تلك المكانة الاجتماعية المتدنية للمرأة المصرية.

تعليم المرأة:

في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بلغ عدد المدارس 4554 مدرسة بها 165000 تلميذ من بينهم حوالي 13000 تلميذة أي نسبة أقل من 10% في التعليم الأولى. غير أن نسبة الفتيات في التعليم المتوسط والعادي كادت تكون معدومة.

وقد أولت الثورة التعليم اهتمامًا شديدًا باعتباره هدفًا وسبيلاً للنهضة فاهتمت بتوسيع قاعدته وإتاحته لمختلف فئات المجتمع دون تفرقة بين الرجل والمرأة. وقد شهدت الفترة التالية على الثورة طفرة كبيرة في تعليم البنات حيث ارتفعت معدلات التحاق الفتيات بالتعليم كما انخفضت نسبة الأمية بين الإناث من 84% سنة 47 إلى 70% في 76 ثم إلى أقل من 50% في 2000 وارتفعت نسبة الفتيات في التعليم المتوسط والعالي بصورة ملحوظة وبخاصة في مجالات جديدة مثل التعليم التجاري حيث ارتفعت نسبة الفتيات من 11% سنة 53 إلى 54.6% سنة 78 وفي التعليم الجامعي من 7.5% سنة 51 إلى 46.7% سنة 78/ 79.

كما زاد إقبال الإناث على نوعية كليات جديدة مثل الصيدلة والآثار والاقتصاد والعلوم السياسية والطب والهندسة والزراعة والإعلام. وإذا ما قارنا نسبة الزيادة بين الذكور والإناث مثلاً في التعليم الجامعي سنجد أنها زادت بنسبة 820% للذكور و 5643% للإناث، الأمر الذي يشير إلى الاتساع الشديد في قاعدة المتعلمات وفي مجالات لم تكن مطروحة من قبل أمام النساء، غير أن نسبة الزيادة بين الفتيات تشير إلى التوجه المركزي للثورة في مجال استهداف تعليم الإناث وتأهيلهن لمشاركة أكثر فعالية في كافة قطاعات المجتمع، دون تنميط لمجالات محددة للنساء.

وتعتبر كليات الاقتصاد والعلوم السياسية والإعلام من الكليات التي تؤدى إلى النشاطات السياسية المباشرة وغير المباشرة ومن ثم يعد ارتفاع نسب الفتيات في تلك الكليات بمثابة قاعدة جيدة لتهيئة قيادات سياسية من النساء تشارك في مواقع اتخاذ القرار

وتطرح نموذجًا فعليًا لتقاسم السلطة وتدعم نفوذ النساء في المجتمع. كما شكلت زيادة نسبة الإناث في مجال هيئة التدريس في كافة المراحل، أحد أهم المتغيرات التي تؤسس لفهم جديد لدور المرأة ووضعها في المجتمع.

إن انتشار التعليم في مصر بعد الثورة ومجانيته على جميع المستويات أعطى للمرأة ثقة بنفسها ومفهومًا جديدًا لذاتيتها، مما ساعد على دعم مركزها داخل الأسرة، كما أن انتشار ظاهرة التعليم المشترك بين الجنسين تعتبر الوسيلة الفعالة التي تساعد المجتمع على اجتياز فترة الانتقال من النظام الأسرى القديم القائم على سلطان الرجل وعزل المرأة إلى النظام الحديث القائم على الزمالة والمشاركة والفهم المتبادل بين الجنسين.

العمل كمتغير يدعم مشاركة المرأة:

إذا كانت المشاركة السياسية تميل إلى الزيادة بين أعضاء المجتمع ذوى الفرص التعليمية الأفضل فإنها تميل كذلك إلى الزيادة بين الجماعة المهنية وأصحاب الدخل الأعلى، وقد أثبتت إحدى الدراسات التي أجريت حول أداء المرأة البرلماني للباحثة الدكتورة عزة وهبي أن غالبية النائبات اللاتي تمكن من الفوز بمقاعد المجلس النيابي طوال فترة ما بعد الثورة هن من النساء العاملات خاصة العاملات في المجال الحكومي. وقد اهتمت الدولة بإتاحة فرص العمل أمام المواطنين جميعًا دون تمييز بين الرجال والنساء، فصدرت القوانين منذ عام 1952 لا تفرق بين فئات موظفي الدولة ولم تشترط للتعيين سوى أن يكون المرشح لها مصريًا محمود السيرة، وقد صدر دستور سنة 56 مشيرًا بوضوح لأهمية عمل المرأة حيث جاء"أن الدولة تيسر للمرأة التوفيق بين عملها في المجتمع وواجباتها في الأسرة" وسنت العديد من القوانين التي تكفل حماية المرأة وتؤمن حقوقها في العمل.

وقد سلكت الثورة طريق التنمية المخططة واهتمت بالتوسع في إنشاء المشروعات الصناعية لاستيعاب مزيد من القوى العاملة ففتحت الطريق أمام النساء للعمل في الصناعات التحويلية حيث تضاعفت نسبة المشتغلات خمس مرات خلال الفترة من 1961 إلى 1971. كما صدر قانون القوى العاملة الذي التزمت به الدولة والذي نص على ضمانات العمل لكل الخريجين/ ات مما أدى إلى اتساع قاعدة النساء العاملات.

وقد لوحظ مع مرور السنوات بعد الثورة زيادة دخول الإناث وخاصة المتعلمات في سوق العمل، وقد حدث تحول جوهرى في عمالة المرأة خلال الفترة من 1961 إلى 1971 إذ تحول عدد كبير من النساء من الاشتغال بالزراعة إلى أنشطة اقتصادية أخرى وتناقصت نسبة العاملات في الزراعة من 43% في سنة 61 إلى 25,8% في سنة 71. وزاد إسهام المرأة في قوة العمل بنسبة نحو 8% سنويًا. وقد أدت تلك الخطوات إلى تمكين المرأة اقتصاديًا فضلاً عن زيادة سلطتها داخل الأسرة نتيجة اقتسامها المسئولية الاقتصادية مع زوجها.

ومما لا شك فيه أن المرأة العاملة أكثر قدرة وقابلية من غير العاملة على المشاركة السياسية. وتشير الدراسات المختلفة إلى أن المرأة التي تعمل بالسياسة هي غالبًا امرأة عاملة. واعتبرت إحدى الدراسات التي أجريت على 20 دولة أن عمالة المرأة كانت بمثابة الجذور الخضراء للمشاركة السياسية.

ومما سبق نود أن نشير إلى أن قيام الثورة بتثبيت حقوق المرأة وبتوسيع مشاركتها في مجالات التعليم والعمل يعد بمثابة خطوتين هامتين أدتا إلى تغير وضع المرأة والارتقاء بمكانتها وتغيير النظرة التقليدية لدورها كما هيأتها لممارسة الحق في المشاركة في صنع القرارات خاصة القرار السياسي.

ورغم ما سبق فإن ما لا نشك فيه أن الوضع الاجتماعي للمرأة المصرية يظـل مختلفًـا عن وضع الرجل تبعًا للوسـائل الماديـة ومسـتوى الإمكانيـات الـتي أتيحت للرجـل وحجبت عن المرأة لعهود طويلـة، ولابـد من الاعـتراف باسـتمرار الصـراع بين الاتجـاه التقليـدي داخـل المجتمع المصري الذي يرغب في استمرار تقسيم العمل التقليدي - بين الرجـل الـذي من حقه المشاركة في الحياة العامة بكل وسائلها وإمكانياتها وبين المرأة الـتي يـرى حصـارها داخل الـدور الإنجـابي لمسـئوليات المـنزل والأسـرة - وبين الاتجـاه الـذي يجـد في خـروج المرأة وتعلمها وعملها وتزودها بالخبرات تمكينًا لها، فضلاً عن كونه تنمية للمجتمع. والأمـر الذي لاشك فيه أن ذلك الصراع استحوذ على عقول البعض من رجال السلطة ممـا شـكل عائقًا أمام تعظيم الآثار الناجمة عن تلك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الجديدة للمرأة.

الاهتمام بالمرأة الريفية:

امتد اهتمام الثورة بالمرأة في كافة القطاعات والمناطق الجغرافية داخـل البلاد، فـاحتلت المرأة الريفية نصيبًا وافرًا من الاهتمام حيث نظمت برامج لتنمية المجتمـع، بـدءًا من عـام 1962. اعتمدت مشاركة المرأة بشكل رئيسي في رفع مسـتوى الأسـرة الريفيـة وعملت على تدريب أعداد النساء العاملات لتكون مهمتهن الاتصال من أجل بناء القرية، ثم تكونت لجان نسائية في القرى تعمل على رفع مستوى المرأة الريفية وإشراكها فعليًـا في الحيـاة العامة، ومزاولة حقوقها المدنية والسياسـية. وأنشـئ نظـام الرائـدات الريفيـات في سـنة 1964 في مختلف المحافظات وبـدأ باختيـار عناصـر من خـارج القريـة فلم يحقـق النجـاح المطلوب لعدم مقدرة هذا العنصر على المعايشة اليوميـة لأهـالي القريـة ومشـاكلها فبـدأ الاعتمـاد على رائـدات من الفلاحـات بـذات القريـة من سـنة 1973 وقـد أسـهمت تلـك الخطوات في تغيير مركز المرأة في المجتمع الريفي وتغيير تلك العادات والتقاليد السلبية وتعديل تلك الصورة التقليدية للمرأة والتي ترتبط بأدوارها النمطية داخل الأسرة فقط.

حدود الممارسة العملية لحقـوق المـرأة السياسـية بعـد ثـورة 23 يوليـو إلى 1971:

جاءت الممارسة العملية في أول تجربـة لاسـتعمال المـرأة المصـرية لحقوقهـا السياسـية استنادًا لدستور 1956 وكانت التجربة معبرة عن طبيعة التحول والانتقـال من عهـد طويـل كانت فيه المرأة محرومة من حقوقها السياسـية ولم تتـدرب على ممارسـتها. ومن المهم أن نحلل هذه التجربة الأولى؛ فعلى الرغم من النشاط الذي قامت به الهيئـات والاتحـادات النسائية لحث المواطنات المصريات على قيد أسمائهن في جـداول الانتخابـات بعـد إقـرار حق الانتخاب والترشيح للمرأة المصرية إلا أن الذي حـدث أن المـرأة لم تقبـل على القيـد بحماس إذ بلغ عدد من قيدن أسماءهن في جداول الانتخاب عام 1957 144.983 ناخبـة في مقابل 9.575.692 ناخبًا. وقـد تطـور الموقـف الخـاص بإسـهام المـرأة المصـرية في الحيـاة السياسـية؛ فمنـذ صـدور دسـتور 1956 كـان عـدد النسـاء اللاتى مارسـن حقهن الانتخابي صغيرًا نسبيًا وشغلت عضوتان فقط مقاعد في مجلس الأمة 1957 أول برلمان، ثم قفز هذا العدد في جداول انتخاب 1965 حتى وصل إلى ربع مليـون ناخبـة ثم تضـاعف هذا العدد إلى نصـف مليـون في 1967 كمـا أصـبحت ثمـاني سـيدات يشـغلن مقاعـد من مجلس الأمة.

وقد ارتبط التطور والنمو الخاص بمنح المرأة المصرية حقوقها السياسية والخطوات الـتي تخطوها في مجال ممارسة هذه الحقوق وكفاحها في هذا السبيل بالتطور الخاص بحقوقها وممارستها للمهام والوظـائف السياسـية في الدولـة. لـذلك كـان من الطـبيعي أن يقـترن شـغل المـرأة لمقاعـد السـلطة التشـريعية بمسـاهمتها في مناصـب الحكم في السـلطة التنفيذية ومسئوليات التمثيل السياسـي وأعبـاء العمـل الخـارجي فضـلاً عن اشـتراكها في السلطة القضائية.

وقد استمر في هذه الفترة نضال المـرأة السياسـي ضـمن صـفوف القـوى الوطنيـة الـتي احتشدت لمواجهة تحديات تحرير الوطن والدفاع عن مشروع الثورة. ففي أعقاب العدوان الثلاثي أعيد إحياء تشكيل اللجنة النسائية للمقاومة الشعبية وقد ضمت اللجنة في تكوينهــا الجديد 18 لجنة فرعية في مختلف الأحياء الشعبية بالقاهرة والجـيزة وعملت هـذه اللجنـة بالتعـاون مـع اللجـان العامـة للمقاومـة الشـعبية ومـع معسـكرات التـدريب الـتي أنشـأتها الحكومة بالقاهرة وفي جميع أنحاء مصر.

ونسـتطيع رصـد تطـور وضـع المـرأة في هـذه الفـترة في العديـد من المجـالات من خلال الملامح التالية: كون الاتحاد المصرى للعمال بعد تشكيله في سنة 1957 سكرتارية نسائية من بعض النقابات. انتخبت لأول مرة في تاريخ مصر الفلاحة أمينة عبد الحميد خلاف عضو مجلس إدارة الجمعية التعاونية الزراعية بميت طريـق مركـز السـنبلاوين سـنة 1957 كمـا تكونت أول نقابة عمالية نسائية هي النقابة العامة لمسـاعدات المولـدات بـوزارة الصـحة. كما أنشئ اتحاد خريجات الجامعة، وفي نفس العام اختـيرت النقابيـة عايـدة فهمي، ولأول مرة في مصر تختار امرأة، لعضوية المجلس الاستشاري الأعلى للعمل والعمال.

كما تطور موقف القضاء من المرأة ليكون مواكبًا للتطور العام حيث رفضت إحدى الدوائر الاستئنافية سنة 1957 طلب وزارة التربية والتعليم الحكم لها بنفقـات التعليم على إحـدى المدرسات التي جرؤت وخالفت قوانين الوزارة وتـزوجت واسـتندت المحكمـة في حكمهـا إلى مبادئ الدستور الجديد التي تقضـى بالمسـاواة بين الرجـل والمـرأة. وفي بدايـة سـنة 1958 شهدت البلاد أول انتخابات شعبية سياسية تشارك فيها النساء للاتحاد القومي و"هو أول تنظيم شعبي للثورة" وأسفرت الانتخابات عن فوز 25 امرأة على مستوى مصر كلهــا وقد فازت إحدى السيدات بالمركز الأول في قائمة الفائزين العشرة، وتشكلت لجنة باسم لجنة المرأة على المستوى القومي.

في سنة 1963 تم تعيين أول وزيرة للشئون الاجتماعية د. حكمت أبو زيد وبـإقرار دسـتور 1964 الـذي يـدعم مكاسـب المـرأة في المرحلـة السـابقة عليـه تـأتى انتخابـات مجلس الشعب بثماني نائبات.

شهدت تلك المرحلة تنامي القوى المدافعة عن قضية المرأة حيث دخلت النسـاء مجـالات عمــل جديــدة ومتنوعــة في مجــال الأدب والصــحافة والنشــاط السياســي في الاتحــاد الاشـتراكي ومنظمـة الشـباب. وفي مختلـف المنظمـات الجماهيريـة تزايـد عـدد النسـاء وتقـدمت مكـانتهن في النشـاط العملي، فلأول مــرة في تـاريخ بلادنـا احتلت العـاملات الزراعيات مركزاً قياديًا. وكانت من أهم الخطوات التي دعمت من مكانة المـرأة في هـذه الفترة تشـكيل وحـدات نسـائية في جميـع وحـدات القطـاع العـام والحكـومي والشـركات الكبرى، الأمر الذي نقل الحركة النسائية إلى صفوف المؤسسات الإنتاجية الضخمة، وعزز مكانة المرأة بين العاملين فيها رجالاً ونساءً.

وبالنسبة للتنظيم السياسي الذي تم تشكيله بعد ذلك وهو الاتحـاد الاشـتراكي بلغت نسـبة النسـاء العضـوات 4.8% من مجمـوع أعضـائه. وقـد صـدرت بعض التشـريعات لتشـجيع مساهمة المرأة في الاتحاد الاشتراكي حيث خصص لهـا مقعـدان في كـل وحـدة أساسـية، وفي المجالس المحلية عينت المرأة رئيسة في ثلاثة مجالس قرى في الدقهليـة في سـنة 1962 وشغلت عضوية القواعد الشعبية ومجالس المحافظات والمدن والقرى.

وعنــد تشــكيل المــؤتمر الوطــني للقــوى الشــعبية في 1962 ضــم 105 ســيدات من 1550عضوًا وتحدث رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر عن دور المرأة في المعركـة وعـدم وجود تنظيم نسائي يجمع أشلاءها المبعثرة.

تعقيب

على أوراق أمينة النقاش ويسرى مصطفى وأمل محمود

أميرة بهي الدين

إن هـذا الحـديث ليس تعقيبـا بـالمعنى الـدقيق، إنمـا هـو ملاحظـات سـريعة على الأوراق المقدمة بهذه الجلسة، أولاً بالنسبة لورقة أمينة النقـاش، لاحظت أنهـا تـبين موقـف التيـار الإسلامي الإخـوان المسـلمين من المـرأة بنـاء على مواقـف قديمـة تاريخيـة كالاستشـهاد بمواقـف حسـن البنـا وزينب الغـزالي، وكنت أتصـور أنهـا سـتحاول استكشـاف مـواقفهم الحديثة والمبينة بشكل واضح على مواقعهم الإلكترونيـة على شـبكة الإنـترنت عن طريـق الأحاديث التي تدلى بها كوادرهم الحالية مثل جيهان الحلفاوى وأماني أبو الفضل وغـيرهن، لكنها لم تفعل واكتفت بالرؤية التاريخية والمواقف القديمة.

لذا أقترح الاطلاع على مواقف الكوادر الحالية والصورة التي يقدمون أنفسهم بها للمجتمع مع ملاحظة أن التيار الإسلامي غير معنى بقضـية المـرأة أساسًـا، لكنهم يضـطرون لإعلان موقفهم منها بسـبب الحصـار المفـروض عليهم من المجتمـع والحركـة النسـائية خـارجهم والغرب ومنظماته، ذلك الحصار فرض عليهم إعلان مواقفهم من المـرأة، إلا أنهم في هـذا الشأن يؤمنون بنظرية"تكلم قليلا تخطىء قليلا" فتصدر عنهم كلمـات قليلـة لكنهـا كلمـات متوارية حمالة أوجـه غامضـة قابلـة للتفسـير بـأكثر من طريقـة، مثلا بالـدخول على موقـع إسلام أون لاين نجد العديد من المقالات التي تبدو وكأنها مهتمة بـالمرأة ومعنيـة بقضـاياها لكن بالقراءة المتأنية تجد أنها لا تطرح أي مفهوم محدد. كنت أتمنى لو أن التيار الإسلامي يعلن عن قناعات واضحة بشأن المرأة أيـا مـا كـان مضـمون تلـك القناعـات حـتى يتسـنى للجميع مناقشتها قبولاً أو رفضًا لكنهم لا يفعلون.

فضلاً عن هذا فالواضح دائمًا حرصـهم على التعامـل مـع المـرأة باعتبارهـا الكـائن الرقيـق الذي ينبغي الحفاظ عليه ومحاصرته حرصا عليه:"طابور سيدات"،"عربات خاصة للسيدات في المـترو ووسـائل المواصـلات"، باعتبـار أن المـرأة هشـة ناعمـة عـاجزة عن حمايـة نفسها.. . إلخ. وهذا كلام مستفز بل ويشكل اعتداءً على ملايين النساء العاملات في جميـع المواقع والمناصب والأعمال، فالحماية الزائدة التي يطالبون بها للنساء إنما توضح النظرة الدونية التي ينظرون بها للنساء، والإطار الذي يرون النساء فيه !!!

من ناحية أخرى بالرجوع لمبادرة جماعة الإخوان المسلمين للإصـلاح الـداخلي في مصـر، تلك المبادرة التي تم الاحتفاء بها باعتبارها البرنامج والرؤيـة المسـتحدثة لجماعـة الإخـوان المسلمين، وجدنا ذات الموقف من المرأة الذي أعلنت عنه جريدة"آفاق عربية" بعد انتهاء المرحلة الثانية من انتخابات مجلس الشعب الأخيرة؛"نحن مـع عمـل المـرأة بمـا يتناسـب وطبيعتها" ولم يقولوا لنا ماهية تلك الطبيعة وما هي الأعمـال الـتي تتناسـب معهـا، وكـانوا في ذلك مثل المشرع الدستوري الذي يأتي بأحكـام مقيـدة كمثـل"الحريـة مكفولـة بمـا لا يتعارض وأحكام القانون" ثم يأتى القانون ويقيد تلك الحركة المزعومـة !!! هم قـالوا نحن مع عمل المرأة في جميع المجالات بما لا يتعارض مـع طبيعتهـا، لكنهم لم يوضـحوا ماهيـة الطبيعة كما سلف القول، فيكون موقفهم المعلن حمال أوجه قابل للعديد من التفسيرات. لكن لأننا نرى مثلما قال صلاح جاهين"البنت زى الولد ماهيش كمالـة عـدد" فنحن نـرى أن من حـق النسـاء أن تعمـل في جميـع الوظـائف والأعمـال. أيضًـا ورد في مبـادرة الإصـلاح عاشرا في مجال المرأة: (البند الخامس)"تضمين مناهج التعليم مع ما يتناسب مـع طبيعـة المرأة ودورها" ولم يحددوا ما هو دورها، لكني أتصور أن قناعاتهم الحقيقية هي أن المرأة تابعة للرجل وأن الموقع الأساسي للمرأة هـو المـنزل وأن وظيفتهـا الأساسـية هي تنشـأة الأسرة، وهو ما يترتب عليه تضمين مناهج التعليم مع ما يتناسـب وطبيعـة المـرأة ودورهـا

واحتياجاتها على سبيل المثال اقتصاد منزلي وطبيخ وتفصيل إلخ. هذا فهمنا لحديثهم وقد قصدوا كما قلت سابقا عدم تحديد المفاهيم المعلنة منهم. أيضًا قالوا في مبادرة الإصلاح"سادسًا" الحرص على المرأة وصيانتها في كل مكان في وسائل الانتقال وفي أماكن العمل، ولم يحددوا معنى الصيانة وكيفية تنفيذها إلخ. لذا كنت أتصور أن تحاول أمينة النقاش – وهي أكثر مني اجتهادًا وبراعة – عند تحديدها لموقف التيار الإسلامي من المرأة أن تعود إلى إخوان أون لاين؛ مثلا د. أماني أبو الفضل – قدمتها إخوان أون لاين باعتبارها أستاذة جامعية ناشطة في مجال المرأة - قالت إن تيارهم يرى أن مشاركة المرأة في العمل السياسي مهمة جدًا، مضيفة"أن ذلك لا يعني ألا تكون هناك ضوابط شرعية تحكم تحركاتها وإلا تحولت إلى فوضى أخلاقية". ثم شرحت ما تعنيه:"ثلاثة أشياء: 1 - احترام الزي الشرعي 2 - منع الخلوة 3 - مراعاة الآداب الإسلامية".

وهذا الأمر يثير قضية مسكوت عنها، وهي المزايدة الدائمة على تديننا أو إسلامنا، إن ديننا وإسلامنا ليس مطروحا للمزايدة، ولا فهمنا للدين مطروحًا للمناقشة. وفي هذا الاطار فإن التعامل أو التنسيق مع نساء التيار الإسلامي، وهي الفكرة التي طرحها البعض منذ بداية المؤتمر، تستلزم من وجه نظري الاحترام المتبادل لكل طرف من حيث خياراته سواء الفكرية أو العملية أو ما يتعلق بملبسه أو زيه، لا يطالب أي طرف الطرف الآخر بتغيير زيه أو ملبسه بصرف النظر عن مدى قناعات كل منا بذلك الأمر. نحن على استعداد للتنسيق مع الإسلاميات بشرط واضح ومحدد أن يعلنّ بشكل واضح ومحدد مع التزامًا واضحًا مبدئيًا أنهن سيقفن معنا إذا ما استدعى الأمر دخولنا في معركة عدم فرض الحجاب على النساء السافرات. مثلما نقف معهن في حقهن بارتداء الحجاب. وإذا لم يكن ذلك في مقدرتهن، فإن المسافات بيننا تكون واسعة وتحتاج لنقاش مختلف قبل أن نتناول مسألة التنسيق.

أما ورقة الدكتور يسرى مصطفى فقد أسعدتني جدا، ذلك لأنها تصدت لإشكاليات العلاقة بين اليسار والمرأة. عندما انتمينا لعالم اليسار لم يكن هناك شيء اسمه حقوق المرأة. كانت هناك حقوق الشعب والانحياز للطبقات الفقيرة، كانت القضايا طبقية ووطنية، ليس فيها على الإطلاق حقوق المرأة: الزواج والطلاق والنفقة والاستقلال.. .. الخ. لم يكن الأمر مدرجا على أجندتنا أصلاً. لكن عندما هجمت التيارات الإسلامية - ودائما ما تبدأ هجماتها بالحلقات الضعيفة – بدأت بالنساء، وقتها قرر اليسار أن يدافع عن المرأة باعتباره يدافع عن المجتمع وعن الحداثة وعن حقوق الإنسان. وأكبر دليل على ذلك ما قررته الأستاذة فريدة النقاش أمس حين قالت"مرجعيتي حقوق الإنسان"، وهو ما يتناقض مع كل المواقف التاريخية الثابتة لليسار والتي كانت تتعامل مع مثل هذا الحديث باعتباره"استعمارى امبريالى أمريكاني". لكن الارتباك لحق بالجميع مما يلزم معه أن يقوم الجميع بإعادة ترتيب أولوياتهم. أنا فعلا أحيي د. يسرى لأن خطاب اليسار بشأن المرأة هو فعلا خطاب بلا هوية. عندما نتحدث عن النساء الفقيرات الفلاحات العاملات، فذلك لأن لهن قضايا طبقية، أما أنا كامرأة، حريتي وحقي وكتفى في كتفك والمساواة.. . إلخ، فلم يكن مطروحا على أجندة اليسار فقط، بل هو أمر مستحدث من ضمن المستحدثات.

يبقى التعقيب على كلمة أمل محمود.. أنا أوافقها بأن تجربة ثورة يوليو"علمت البنات ودفعت بالنساء إلى العمل ومنحتهن الحقوق السياسية، أعطتنا أول سفيرة وأول وزيرة" تجربة يوليو – ونحن جميعا بناتها - جعلت للنساء مكانًا واضحًا في الحيز العام للمجتمع، لكن في إطار الحيز الخاص - إن صح التعبير- وعلاقة الرجل بالمرأة والنفقة والمساواة لم تكن هناك جهود أو مناقشة على مستوى المجتمع. خروج النساء للعمل لم يصاحبه تغيير في فكر الرجل وفكر المجتمع بأن النساء يمارسن حقا وليس منحة من الرجل الأب أو الزوج.

الحركة النسائية
والحقوق الجنسية للمرأة المصرية

وصال عفيفى

تواصل نضال الحركة النسائية المصرية منذ بدايات القرن الماضي من أجل تحسين أوضاع المرأة في المجتمع. وبينما أسفر هذا النضال عن مكاسب عديدة ونجحت المرأة المصرية من خلاله في انتزاع عدد من الانتصارات وإثارة بعض القضايا التي كانت من قبل تعد من المحرمات المجتمعية، فإن هذه الورقة تتناول قضية لم تحصل على نفس القدر من الاهتمام من المناضلات النسويات المصريات بما يتناسب مع أهميتها في حياة كل فتاة وامرأة مصرية، ألا وهي الحقوق الجنسية ([1]) للمرأة المصرية. وتسعى الورقة أولاً إلى تتبع تعامل الحركة النسائية القضايا المرتبطة بجسد المرأة وجنسانيتها ([2]) منذ بدايات الحركة النسائية وحتى واقعها اليوم، قبل أن تنتقل الورقة إلى عرض الحجج التي تدافع عن أهمية الاشتباك المباشر مع هذه القضايا اليوم أكثر من أي وقت مضى.

ولعل السؤال الذي ينبغي طرحه في البداية هو: ما أهمية الحقوق الجنسية للمرأة أصلا؟ أليس من الأولى ترك هذه"الحقوق" الترفية التي لا تهم سوى نساء الطبقات العليا من المتغربات والعمل على الهموم"الحقيقية" للمرأة الكادحة وللوطن بشكل عام؟

إن هذه الورقة تبدأ من فرضية أن الجنسانية منطقة محورية تتقاطع فيها هياكل المجتمع مع الحياة الخاصة لأفراده بشكل يمس حياة كل فرد في هذا المجتمع في صورة تعبر كل الفوارق وإن اختلفت باختلاف الطبقات والظروف الفردية. وبينما تمثل الجنسانية تعبيراً عن أكثر المشاعر حميمية وخصوصية في حياة المرأة، فإنها تتعدى ذلك إلى كونها من أكثر المناطق تعرضًا للإدارة والتحكم بواسطة الدولة وكذلك بواسطة الهياكل الاجتماعية والثقافية والدينية. فالجنسانية تعنى أكثر بكثير من مجرد النشاط الجنسي، وتجد طرقاً عديدة للتسرب في حياتنا اليومية والظهور في عدة أشكال كالعنف الأسري، والتحرش الجنسي، وختان الإناث، والفصل بين الجنسين وقواعد الملبس، وقوانين الأحوال الشخصية. وستحاول هذه الورقة إظهار أهمية الحقوق الجنسية وارتباطها بالحياة اليومية للنساء من ناحية وبالعلاقة بين النساء وبين مجتمعهن ودولتهن من ناحية أخرى.

عند دراسة الأشكال التي تظهر فيها الجنسانية وتفرض نفسها على الحياة اليومية للنساء والرجال في مصر فإنه دائمًا ما يظهر ما تطلق عليه عايدة سيف الدولة تناقض"الخوف من سلطة الضعيف"([3]). فالرجال، الذين يقال لنا طيلة الوقت إنهم الكائنات العاقلة البعيدة عن التأثر بالمشاعر، هم في الوقت ذاته عاجزون عن التحكم في نوازعهم الجنسية في وجود النساء. وبالتالي فالنساء يتحملن وحدهن المسئولية عن حماية الشرف. غير أن النساء هن أيضًا المنبع الأساسي للفتنة في المجتمع ([4]). ومن هنا تبدأ النتائج العملية لهذا التصور في الظهور: الحجاب، والفصل بين الجنسين، وتقييد حق المرأة في العمل أو في التعليم، وقوانين الأحوال الشخصية التي تجعل الرجل مسئولاً عن الأسرة، وختان الإناث للتحكم في مشاعرهن الجنسية، وغير ذلك من القضايا التي تظهر فيها بوضوح جنسانية المرأة وتخرج من النطاق الخاص إلى العام.

يحاول القسم الأول من هذه الورقة أن يقدم عرضًا تاريخيًا موجزًا لأنشطة الحركة النسائية المصرية منذ أوائل القرن العشرين وحتى بداية التسعينيات من القرن ذاته، مع التركيز على التحولات الكبرى التي جرت داخل الحركة وفي البلاد بشكل عام في هذه الفترة وأثرت على مسارات وقوة وشكل العمل النسوى. ويسعى هذا العرض الموجز إلى"العثور على الجنسانية" داخل أنشطة الحركة النسائية.

أما القسم الثاني فيركز على الفترة منذ بداية التسعينيات، وخاصة بدء تعاطى الحركة النسائية مع قضايا العنف ضد المرأة بشكل عام وختان الإناث بشكل خاص، حيث يرتبط حق المرأة في سلامة جسدها مع حقها في السلطة على هذا الجسد والتمتع به ارتباطًا وثيقًا. ويطرح هذا القسم التساؤل حول مدى نجاح الحركة النسائية في استغلال العمل ضد ختان الإناث وقانون الجنسية من أجل إثارة قضية سلطة المرأة على جسدها بشكل عام. وينتهى القسم بنظرة سريعة على أثر كل من مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية ومؤتمر بكين للمرأة على الأجندة الداخلية للحركة النسائية المصرية من ناحية وعلى ظهور القوى المعارضة للحقوق الجنسية من ناحية أخرى.

أما الجزء الأخير فيدافع عن أهمية أن تقوم الحركة النسائية فوراً ببلورة استراتيجية لفهم وحماية الحقوق الجنسية للمرأة من وجهها الإيجابي وليس فقط من حيث عدم التعرض للأذى والعنف الجنسي، وذلك من خلال تقديم بعض الأمثلة على بعض الفرص والتحديات التي تواجهها الحركة الآن والمرتبطة بالحقوق الجنسية للنساء.

أولاً: الحركة النسائية المصرية في القرن العشرين :

يتناول هذا القسم بدايات وأنشطة العمل النسوي في مصر خلال القرن العشرين وحتى أوائل التسعينيات. ومن المهم هنا إدراج ملاحظتين: الأولى، أن هذا القسم لا يسعى بالطبع إلى تقديم تأريخ مفصل للحركة النسائية المصرية، حيث يخرج هذا عن موضوع هذه الورقة. وإنما يسعى هذا القسم إلى تقديم عرض سريع لأهم القضايا التي انخرطت الحركة في الدفاع عنها خلال الفترة محل البحث وخاصة تلك القضايا التي ارتبطت بالحقوق الجنسية للمرأة. أما الملاحظة الثانية، فهي أن هذا القسم لا يسعى إلى تقديم ما يمكن أن يطلق عليه بديلاً للحركة النسائية. فالقسم يكاد يعتمد بشكل كامل على الدراسات السابقة التي حاولت التأريخ للحركة في هذه الفترة ويحاول أن يستخلص بعض النتائج من هذه المصادر دون أن يشتبك مع مقولاتها بالضرورة.

بدايات القرن العشرين:

عادة ما يبدأ التأريخ للحركة النسوية وبدايات"الوعى النسوي" مع بداية القرن العشرين ويرتبط تحديدًا بتأسيس الاتحاد النسائي المصري في عام 1923 على يد هدى شعراوى. وقد دفعت الأصول النخبوية للحركة إلى تركيز معظم أنشطتها في البداية على القضايا التي اعتبرت مهمة لنساء الطبقتين الوسطى والعليا في الحضر. وبالنسبة لهؤلاء النساء فقد كان الحصول على أدوار جديدة في المجتمع مرتبطًا بشكل أساسي بنجاحهن في الخروج من المنزل والظهور في النطاق العام وإسماع أصواتهن فيه. وقد كان العزل داخل المنزل وارتداء النقاب، وهما العلامتان اللتان ميزتا ثقافة الحريم الحضرية، ظاهرتين مرتبطتين بالطبقات العليا، نظرًا لوجود الحاجة لعمل الفلاحات ونساء الحضر الفقيرات اللاتي هربن بهذه الطريقة من عبء البقاء في المنزل أو الإجبار على تغطية الوجه. وتلاحظ مارجو بدران أن ثقافة الحريم تلك لم تكن مستندة فقط إلى معتقدات دينية وإنما استندت بالأساس إلى قيم ثقافية تتعلق بالأخلاق والجنس. فقد كانت النساء"ينظر إليهن أساساً أو حصريًا على أنهن كائنات جنسية" يمتلكن نوازع جنسية أقوى من تلك التي يمتلكها الرجال وهو ما هدد"المجتمع بسبب الفتنة التي يمكنهن التسبب فيها"([5]). كما أن التعفف الجنسي للمرأة ارتبط بشرف العائلة كلها وبالتالي زاد هذا من أهمية ضمان عفة المرأة.

وبذلك فإن تمرد النساء على العزل داخل المنزل وغطاء الوجه شكلا في الأساس تحدياً لهذا المفهوم الجنساني الذي اعتبرهن كائنات جنسية على سبيل الحصر. وحتى لو لم يتم التصريح بذلك وقتها فإن التخلص من غطاء الوجه مثل رفضًا لهذا التصنيف و"هجومًا على

دعامة تقليدية للنظام الأبوي"([6]). ولكن التخلص من النقاب لم يتم بين يوم وليلة, فقد شرحت بدران كيف استمرت النساء في ارتدائه لفترة، بما في ذلك من رفضنه منهن بداخلهن من أجل"تسهيل غزواتهن في الفضاء العام" ومن أجل منح المجتمع"المزيد من الوقت ليعتاد التغير" ([7]) كما ساعد خروج النساء من المنزل على بلورة خطاب نسوى عبر توجيه انتقادات لأدوار النوع الاجتماعي وفكرة الفروق بين الجنسين القائمة على تفوق الذكور. فقد دفعت وقتها كل من نبوية موسى وباحثة البادية بأن كلاً من الجندر والجنسانية من صنع المجتمع وتعريفه، وأن تفكيك مبدأ حبس النساء في المنزل لا يمكن أن يتحقق دون الدفاع عن مبدأ المساواة النوعية والجنسانية. وبذلك فإن تقسيم العمل بين الرجال والنساء تقسيم مصطنع، كما أن إبقاء النساء في المنزل تصرف بشرى وليس أمرًا إلهيًا.

أما بالنسبة للمطالبة بغير ذلك من الحقوق، فإننا نجد أن النسويات كن واعيات لكون المطالبة بالمساواة بين الجنسين وتحدى السلطة الأبوية مثلاً تحديًا بالأساس للثقافة والنظام السائدين. وكنتيجة لذلك فعند المطالبة بالحق في العمل على سبيل المثال"أكدت النسويات على محورية دورهن داخل الأسرة، خاصة دورهن كأمهات" وأصبح من المعتاد التأكيد على أن مطالبة النساء بالخروج للعمل"لم تكن دعوة لإهمال المنزل والأطفال"([8]). حتى أن بدران تلاحظ أن بلورة الأيديولوجية النسوية ترافقت مع ما أطلقت عليه حملة"عبادة المنزل" cult of domesticity في صحافة المرأة([9]).

وتركزت الأنشطة الأخرى لهذه الحركة النسوية الوليدة على"عدد من المؤسسات القانونية التي اعتبرت تاريخيًا بمثابة حصون السلطة الذكورية منذ ما قبل العصر الحديث"([10]). وتضمنت هذه القضايا مواضيع الزواج المبكر وتعدد الزوجات، والاستخدام التعسفي للطلاق، وبيت الطاعة، وجميعها خضعت لقوانين الأحوال الشخصية الذي اعتبر عمليًا المساحة الوحيدة من القانون التي استندت بشكل كامل إلى الشريعة الإسلامية والمساحة الوحيدة التي تمتع فيها التحكم في النساء بدرجة عالية من القداسة بشكل ظاهر ومعترف به. وكان التخلي عن السيطرة الذكورية في هذه المنطقة وقتها، ولا يزال حتى وقتنا هذا، موضع مقاومة عنيفة من الدولة والسلطة الدينية والمحافظين والأسرة الأبوية ([11]). وربما فسر ذلك الانفصال بين مقولات المساواة بين الجنسين التي استخدمت وقتها للدفاع عن حق المرأة في العمل والتعليم من ناحية، وبين محاولات تحدى قوانين الأحوال الشخصية من ناحية أخرى. وربما جاز لنا أيضًا أن نعتبر هذه نقطة البداية للفصل بين العام والخاص في قضايا المرأة، والتركيز على الأول على حساب الثاني والذي استمر بدرجات متفاوتة حتى عصرنا هذا. كما تلاحظ بدران أن الحركة النسائية استخدمت مقولات الإسلاميين المعتدلين وقتها لتحسين وضع المرأة داخل الأسرة، دون أن تقوم بتحدى المفهوم التقليدي للأسرة والمطالبة بتكافؤ توزيع الحقوق والواجبات بين الزوج والزوجة. بل قامت الحركة بالتمسك بالأدوار والعلاقات الاجتماعية المستندة للدين وركزت على منع الرجال من التعسف في استخدام الحقوق والسلطات الممنوحة لهم داخل الأسرة.

ومن بين مطالب الحركة وقتها والتي ضمت تحديد حد أدنى لسن الزواج، ورفع سن حضانة الأم للأطفال، وتنظيم سلطة الرجال في إيقاع الطلاق، وتقييد تعدد الزوجات، وإلغاء مؤسسة بيت الطاعة، لم يتحقق سوى الأول والثاني مما يعطى مؤشراً حول مدى المقاومة التي واجهتها هذه المطالب. فقد كان الزواج خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في مصر يتم عند وصول الفتاة إلى سن البلوغ. وكان الزواج في سن مبكر وسيلة لضمان العفة الجنسية للفتاة([12]). ورغم أن السن الأدنى للزواج قد تحددت عند السادسة عشرة في عام 1923، إلا أن هذا الشرط لم يطبق بصرامة في الواقع مما أثار حنق النسويات لسنوات بعد هذا التاريخ. أما تعدد الزوجات والطلاق المتعسف وبيت الطاعة فقد كانت معارك أكثر صعوبة بكثير، غالبًا لأن هذه المؤسسات مثلت"امتيازات

ورموز السلطة الذكورية" ([13]). وبينما لم تطالب الحركة النسائية بالإلغاء الكلى لتعدد الزوجات فإنها طالبت بتقييد استخدام هذا الحق في الحالات التي تكون فيها المرأة غير قادرة على الإنجاب أو مصابة بمرض لا شفاء منه، وهو ما لم يتم قبوله أيضًا. كما لم تنجح النسويات في تنظيم استخدام الحق الحصري للرجل في إيقاع الطلاق. وكانت النساء قد طالبن بإلزام الرجل بتقديم أسباب جادة ومشروعة عند إيقاع الطلاق المنفرد وبإيقاع الطلاق في وجود القاضي، غير أن هذه المطالب قوبلت بالرفض. أما بالنسبة لبيت الطاعة فقد طالبت الناشطات النسويات بإلغائه تمامًا حيث مثل رمزًا للطغيان والسيطرة التي يمارسها الزوج بسلطة القانون على زوجته والتي حولت مؤسسة الزواج إلى سجن لا مهرب منه.

ومن ضمن القوانين المرتبطة بالجنسانية التي لم نجد أي دليل على كون الحركة النسوية قد حاولت التصدي لها في هذه الفترة تلك القاعدة القانونية المستندة إلى التشريع الفرنسي والتي كانت تسمح للمغتصب بالإفلات من العقاب إن وافق على الزواج من ضحيته، وهي القاعدة التي أضيفت إلى قانون عام 1904([14]). ووفقًا لهذه القاعدة القانونية فإن الجراح النفسية والجسدية التي تصيب ضحية الاغتصاب جاءت في المرتبة الثانوية أو لم تكن لها أي أهمية على الإطلاق مقارنة بشرف العائلة الذي تلطخ بالاغتصاب. وليس هناك دليل أوضح من هذه القاعدة على كيفية قيام الدولة بفرض تعريف قانوني لشرف المرأة وجنسانيتها لا يدفع ثمنه إلا النساء. ولم يتم إلغاء هذه المادة (رقم 291) إلا في عام 1999. لماذا انتظرت الحركة النسائية كل هذه السنين ولم تقم مبكرًا بمعارضة هذه المادة التي مثلت ضررًا مباشرًا للمرأة؟ إن إجابة محتملة عن هذا السؤال تتعلق هي الأخرى بسؤالين أساسيين يتعلقان بالمفاهيم السائدة: ما هو الإطار المشروع لفقدان الفتاة لعذريتها؟ ومن هو المسئول عن وقوع حادثة الاغتصاب؟ بما أن الزواج هو الإطار القانوني والشرعي للفتاة الشريفة فيه بأن تفقد عذريتها؛ وبما أن طبيعة المرأة ككائن جنسي تجعلها دائمًا مسئولة بشكل جزئي على الأقل عن وقوع الاغتصاب، فإن الزواج يصبح المخرج الوحيد لإضفاء المشروعية على هذا الفعل الجنسي غير المشروع. ولعل الحركة النسائية الوليدة في بداية القرن لم تكن مستعدة بعد لأن تعلن أن الزواج ليس بالضرورة طريقة لستر شرف المرأة الذي انتهكه المغتصب، وأن المرأة هي الضحية وليست المسئولة عن تعرضها لفعل الاغتصاب.

ليس من الممكن في هذا العرض المختصر لنضالات النسويات الأوائل في مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين إحصاء جميع جوانب هذا التاريخ الثرى، خاصة دور الحركة النسائية في قضية استقلال مصر والنضال ضد الاحتلال الأجنبي، وهي القضية التي احتلت موقع الصدارة في أجندة النسويات خلال تلك الفترة. فقد كان الغرض من هذا الجزء هو استكشاف الطرق التي بدأت بها الحركة في تحدى القيم الذكورية ولاسيما تلك التي تعلقت أو هدفت إلى التحكم في أجساد النساء. وقد تحقق الكثير للنساء خلال تلك الفترة، ولعل حصول المرأة على الحق في التعليم والحق في العمل مثالان على الجبهات الكبرى التي ناضلت عليها النساء من أجل إعادة رسم أدوارهن في المجتمع. أما قوانين الأحوال الشخصية فقد انطوى تحقيق أي اختراق فيها على صعوبات بالغة، واقتصر دور النسويات تجاهها على محاولة إدخال تغييرات على بعض المفاهيم السائدة بغرض تقليل الضرر الواقع على النساء داخل الأسرة، دون أن تنقل الحركة هذا العمل خطوة أخرى للأمام وذلك عبر تحدى البنية القانونية للأسرة والمستندة إلى الثقافة الذكورية السائدة.

ومثلت التغيرات التي وقعت بمصر منذ الخمسينيات وبعدها تحديات جسيمة لمسار الحركة النسائية. فقد كانت الحركة محظوظة بتمكنها من الازدهار خلال"الحقبة الليبرالية" التي تميزت"بتسامحها المتواضع مع النشاط النسوى"([15]) حتى وإن اقتصر نجاح النضال النسوى في تلك المرحلة على مجرد تقديم المفاهيم النسوية والخطاب النسوى إلى المجتمع. وقد بدأ هذا التسامح مع أي نشاط مدنى في الزوال السريع مع بداية

الخمسينيات، وبدلاً من أن النساء تسعى إلى البناء على النجاحات التي تحققت فقد وجدن أن عليهن الدفاع عن هذه المكاسب من الزوال.

الخمسينيات والستينيات :

تصف كل من سينثيا نيلسون وأكرم خاطر حقبتي الأربعينيات والخمسينيات بأنها الفترة التي شبت فيها الحركة النسائية عن الطوق. وهو ما تمثل في تنوع الأيديولوجيات والوسائل والأهداف ومحاولات الحركة في التخلص من أصولها وعضويتها النخبوية ([16]). ويصفان هذا التحول بأنه تغير"من التوجه الخيرى المتركز في أنشطة التبرعات إلى حركة أكثر تسييسًا تربط بين تحرير المرأة وغيره من القضايا السياسية والاجتماعية كالحركة الوطنية والصراع الطبقي"([17]). ورغم هذا النضج فإن الحركة النسائية سرعان ما جرفتها التغيرات السياسية الصاخبة التي ألمت بمصر بعد يوليو 1952 والتي أعلنت بداية مرحلة من الشكوك العميقة المتبادلة بين الدولة من جانب والمجتمع المدنى من جانب آخر. ورغم أن الهجمة على المنظمات المستقلة (بما فيها الاتحاد النسائي المصري الذي تم حله في 1956) لم تعنِ وضع نهاية لسائر الأنشطة النسوية إلا أنها أدت إلى وضع هذه الأنشطة في مرتبة ثانوية بعد الأهداف الوطنية التنموية الأوسع.

وبينما استمر النظام الناصري في تعزيز سلطته فإن جميع المنظمات والأحزاب السياسية قد"تم إخضاعها لنظام أكبر تتحكم فيه الدولة"، وفعليًا مثل ذلك نهاية مرحلية المجتمع مدني حيوى ومستقل ([18]). ومن المعتاد إطلاق وصف"نسوية الدولة" state feminism على التزام الدولة الاشتراكية الجديدة في ذلك الوقت بالمساواة بين الجنسين وحقوق المرأة فيما مثل"برامج حكومية طموحة لإحداث تغييرات في الدور الإنتاجي والإنجابي للمرأة"، الأمر الذي حول الإنجاب من شأن شخصى إلى قضية عامة وأدى إلى تعيين أعداد أكبر من النساء في القطاع الحكومي ([19]). غير أن احتواء قضايا المرأة هذا تم بالأساس لتحقيق مصالح الدولة ولم يكن نابعاً من إيمان حقيقي بوجوب تحسين أوضاع المرأة المصرية. فتنظيم الأسرة على سبيل المثال لم يتعلق بأي حال من الأحوال بالحقوق الإنجابية للمرأة بقدر ما تعلق بالتحكم في خصوبة المرأة لصالح الدولة ([20]). كما أن قوانين الأحوال الشخصية لم تشملها التغييرات وظل وضع المرأة داخل الأسرة مبنيًا على التبعية والخضوع للرجل.

ويمكن القول إجمالاً إن هذه الفترة لم تشكل فقط نهاية للنضال النسوى المستقل وإنما عززت أيضًا من تدخل الدولة في النطاق الخاص وبداية تحكمها في جسد المرأة.

السبعينيات وما بعدها:

بدأ التحرير الاقتصادي في عهدي السادات ومبارك في الحلول محل النظام الاشتراكي الذي أقامه عبد الناصر. وكان للتغييرات التي أحدثها هذا التغيير نتائج سلبية انعكست بالأساس على غالبية أعضاء الطبقات الدنيا الذين كانت أحوالهم متعسرة من الأصل، ودفعت النساء الفقيرات الثمن الأكبر. غير أن الدرجة المحدودة من الانفتاح السياسي في عهد السادات لم تنعكس في صورة مشاركة أوسع للمنظمات النسائية في العملية السياسية.

فقد ظلت الهموم النسوية خاضعة للأجندات الحزبية كما كان الحال في العهد الناصري، ولم تتأسس منظمات نسوية مستقلة لتمثيل المرأة حتى بدايات الثمانينات. وفي بعض الأحيان كانت قضايا المرأة تشكل جزءًا من برامج الأحزاب، غير أن هذه الأحزاب كانت في التطبيق تعطى الأولوية للقضايا السياسية الأكثر تقليدية. وساد الاعتقاد في الطبقة السياسية أن حقوق النساء تشكل شواغل خاصة، وأن نساء مصر سيحصلن على حقوقهن عندما تتحقق أهداف الوطن ككل وتحل مشاكل المجتمع الأكبر ([21]).

غير أن السبعينيات شهدت أيضًا محاولات فردية لتغيير هذه المعادلة كمحاولات نوال السعداوي للربط بين الخاص والعام ومناقشة قضايا جنسانية المرأة. ورغم أن الجهد الفكري للسعداوي كان قد بدأ في الستينيات غير أن كتابها (المرأة والجنس) لم يصدر حتى عام 1972، وهو الكتاب الذي حاول تحطيم التابو المرتبط بقضايا الجنس وطالب بتطبيق نفس معايير الشرف على الرجال والنساء، وكان هذا جهدًا فريدًا ورائدًا في هذا الوقت([22]).

وبالإضافة إلى تهميش قضايا المرأة في برامج الأحزاب لصالح ما اعتبرت قضايا أكثر أهمية، أو حصر النشاط النسوى مرة أخرى في الأعمال الخيرية، فإن ميرفت حاتم تشير أيضًا إلى بداية الاستخدام السياسي لقضايا المرأة وجسدها في هذه المرحلة حيث"تم استغلال قضايا الجندر بواسطة الدولة وبواسطة معارضيها وحلفائها لإظهار التمايز بينهم في المواقف ولتحقيق انتصارات أيديولوجية وسياسية"([23]). ولعل قانون الأحوال الشخصية الصادر بقرار رئاسي في عام 1979 مثال جيد على هذا التحول. فرغم أن إصداره بقرار رئاسي لم يكن يعني بالضرورة أنه في غير صالح النساء أو أن الحركة النسائية لم تكن تؤيده إلا أن صدوره بهذه الطريقة أدى إلى نتيجتين أساسيتين: أولاً أنه"ألقى بظلال من السلطوية على حقوق النساء" وثانيًا أنه أدى إلى تعبئة المعارضة السياسية للنظام ضد حقوق النساء نتيجة لفرضها من أعلى إلى أسفل ([24]).

وخلال حقبة الثمانينيات استمرت المعارضة الإسلامية السياسية في حصد النجاحات وفي زيادة شعبيتها ([25]). وإلى جانب أجندتهم السياسية التي لم تكن متحمسة لحقوق المرأة على أقل تقدير فقد انشغلت الحركة الإسلامية في إلقاء اللوم على النساء بوصفهن سببًا لكل المشكلات الاجتماعية: الانحدار في القيم، والبطالة، والإدمان وغيرها. وتوافق مع الصعود التاريخي للإسلاميين في هذه المرحلة غياب أي صوت نسوى ديمقراطى معادل، مما كان يعني خلو الفضاء العام إلا من أفكار وأيديولوجية القوى المحافظة ([26]). ورغم الحظر القانوني المفروض عليهم فقد نجح الإسلاميون في الدخول إلى البرلمان في الثمانينيات"على حساب النساء كقوة سياسية" ومرة أخرى أصبحت قضايا النساء"ساحة قتال لاختبار قوتهم في مواجهة الدولة"([27]). وفي عام 1985 تم الحكم بعدم دستورية قانون الأحوال الشخصية لعام 1979، ثم تبعه في العام التالي قانون تخصيص مقاعد للنساء في البرلمان والصادر أيضًا في1979 ([28]). ورغم أن إلغاء هذه القوانين كان قد تم على يد المحكمة الدستورية العليا بناء على أسباب إجرائية، فإن قانون الأحوال الشخصية بالتحديد كان قد تعرض لهجمة شرسة على يد الإسلاميين. وتقول ميرفت حاتم إن بعض القضاة كانوا قد أظهروا معارضتهم للقانون عقب إصداره عن طريق عدم العمل ببعض مواده التي رأوا فيها مخالفة للشريعة، كحق المطلقة في الاحتفاظ بمنزل الزوجية ([29]). وفي سياق صراع القوة بين الدولة والإسلاميين الذين كانوا يدفعون الدولة إلى قبول"الأسلمة المتزايدة للمجتمع" فإن إسقاط القانونين دستوريًا مثل انتصارًا واضحًا للإسلاميين ورغم كونه انتصارًا شكليًا للديمقراطية البرلمانية إلا أنه جاء"على حساب الحفاظ على تغييرات اجتماعية في علاقات النوع الاجتماعي"([30]).

ورغم أن النساء لم يكن غائبات أو صامتات في هذه الفترة إلا أنه كان من الواضح أن القوى المحافظة كانت لها الكلمة العليا. وعندما بدأت المنظمات النسائية المستقلة في الظهور مرة أخرى في بدايات الثمانينيات كتضامن المرأة العربية (1982) والمرأة الجديدة (1984) وبنت الأرض (1984) كانت المهام التي واجهتهم صعبة وشاقة. فلم يقتصر الأمر على الهجوم على المكاسب التي كانت قد تحققت على يد النسويات الأوائل، وإنما ساد ضعف واضح في الاهتمام بقضايا المرأة وغياب واضح للمفاهيم المرتبطة بالجندر والأدوار الاجتماعية المرتبطة به والمساواة على أساسه.

ومع نهاية الثمانينيات كانت الصورة غاية في القتامة. فمع غياب الفضاء المتاح للمنظمات المستقلة لتنفيذ برامج الدعوة لحقوق المرأة كانت هناك هجمات متلاحقة لاستعادة الحقوق المدنية والسياسية التي كانت قد حصلت عليها النساء دون معارضة تذكر من الدولة. وتلاحظ نولة درويش في تعليقها على هذه المرحلة أن النساء لم تمتلكن نفس الجرأة والإقدام الذي كان قد ميز قريناتهن في بدايات القرن ([31]).

ثانيًا: التسعينيات وما بعدها:

عادت المنظمات النسائية مرة أخرى للظهور بقوة خلال التسعينيات عبر تنظيم حملات واستجابات شجاعة لقضايا مثل العنف ضد المرأة والختان وقانون الجنسية وقوانين الاغتصاب ([32]). ومثلت قضية الختان أهمية خاصة لارتباطها الوثيق بجنسانية المرأة وحقها في الصحة الجنسية والاستمتاع بالعلاقة الجنسية، وأيضًا للاهتمام الإعلامي الكبير الذي حظيت به هذه القضية داخل مصر وخارجها، لاسيما أثناء التحضير لمؤتمر القاهرة للسكان والتنمية في 1994 وأثناء انعقاد المؤتمر. غير أن الفترة نفسها شهدت في رأيي تفويتًا لفرصة الدفاع بشكل علني عن الحقوق الجنسية للمرأة واللجوء إلى مواراة هذه الحقوق خلف حقوق أخرى أكبر مقبولية ومشروعية، وتشكل قضيتا الختان وقانون الجنسية مثالين جيدين على تلك النقطة.

ختان الإناث([33]):

عند استعراض تاريخ الحركة النسائية في التعاطي مع قضايا جنسانية النساء يمثل العمل ضد ختان الإناث نقطة تحول هامة لسببين: أولهما أن هذه القضية تمثل أكثر نقطة اقتربت فيها الحركة النسائية من المناقشة الصريحة للحقوق الجنسية للمرأة، والثاني هو كون الحركة النسائية قد قررت التعاطي مع هذه القضية والتصدي لتلك الممارسة على الرغم من الاتهامات الأخلاقية ورد الفعل الهستيري للمحافظين وغيرهم ممن دافعوا باستماتة ولا يزالون يدافعون عن استمرار هذه العادة.

وقد بدأ العمل لمناهضة ختان الإناث قبل عام 1994 غير أنه كان يتم بشكل أقرب إلى الفردية ودون وجود إطار عام أو تحالف يوحد بين الجهود المبذولة في مناهضة هذه الممارسة ([34]). ثم جاء انعقاد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في القاهرة عام 1994 ليوفر الفرصة لإنشاء هذا التحالف وتمكينه من استغلال تجمع دولى كهذا مع ما أفسحه من فضاء سياسي لمناقشة قضية الختان بشكل علني.

سبق توصيف الختان على أنه"فعل يشكل عنفًا ضد المرأة ويهدف إلى التحكم في جنسانيتها أو على الأقل يرمز لهذا التحكم"([35]). وقد أظهر البحث الذي أجرى على هذه الظاهرة الديناميات المعقدة التي تدفع النساء إلى الاستمرار في ممارسة هذا الفعل بحق بناتهن بالرغم من خبراتهن الذاتية المؤلمة المرتبطة به. وكما أشارت كل من عايدة سيف الدولة وآمال عبد الهادي ونادية عبد الوهاب فإن الختان، وغيره من الممارسات مثل الدخلة البلدي، يمثل"جواز سفر للنساء ليتحركن بحرية وهن مرفوعات الرأس"([36]). وتحتل التبريرات الدينية عادة المرتبة الثانية بعد العادات والتقاليد لدى مناقشة الختان، والتي توجد منذ قرون كممارسة تهدف إلى صيانة شرف العائلة وضمان العفة قبل الزواج ثم ضمان زواج الفتاة. وبذلك فإن الصعوبة الحقيقية في التعامل مع هذه الممارسة تكمن في"تغيير المناخ السياسي والثقافي في مصر" ([37]) وبدون أن يحدث ذلك التغيير ستظل النساء تحملن عبء صيانة شرف العائلة وحدهن وعلى حساب أجسادهن.

نجح فريق العمل بشأن مناهضة الختان، والذي تأسس 1994, في أن يجمع بين أفراد ومنظمات من خلفيات متعددة من أجل تحقيق هدف مشترك هو مقاومة هذه الممارسة. وكان إشراك أفراد من خلفيات تتصل بالصحة العامة أو العمل النسوي أو حقوق الإنسان

والحقوق الإنجابية أو التعليم أو المساعدة القانونية سبيلاً جيدًا لتضمن الحملة أنشطة وموضوعات متنوعة وعلى جبهات مختلفة من أجل مكافحة الختان[38]. وقد أثبت هذا التوجه نجاحه. ومن خلال مناقشة موضوع الختان نجحت الحركة النسوية في تحقيق مكاسب عديدة. فالختان لم يقدم فقط فرصة لمناقشة الأذى والعنف وإنما مثل كذلك مناسبة لمناقشة حق المرأة في الاستمتاع بحياتها الجنسية. وبذلك أصبحت جنسانية النساء موضوعًا للمناقشة العامة بشكل لم يحدث من قبل.

فقد كان الختان إطارًا يوفر درجة من المشروعية لمناقشة قضايا الجنسانية دون الاصطدام بالقيم الدينية بشكل كامل. فالحديث كان غالبًا ما يدور حول حق المرأة في الاستمتاع بحياتها الجنسية داخل مؤسسة الزواج وكيف كان الختان يقضى على هذا الحق. واستفادت النسويات هنا من عدم وجود نصوص دينية صريحة أو إجماع بشأن الوجود الديني للممارسة. كما أن وجود عنصر الأذى والألم النفسي والجسدي الناتج عن الختان مكن النسويات من مناقشة قضايا حق المرأة في الاستمتاع بجنسايتها جنبًا إلى جنب مع حقها في سلامة جسدها وعدم التعرض للعنف. وربما كان الأمر سيختلف تمامًا لو كان الموضوع الوحيد المطروح للمناقشة هو ضمان استمتاع المرأة بحياتها الجنسية. ولا يعنى هذا بالطبع التقليل من الارتباط الوثيق بين الجنسانية والعنف أو التقليل من شأن العمل الجاد الذي قامت به النسويات في تلك المرحلة من أجل مقاومة الختان[39]. ولكن ما تعنيه هنا هو الإشارة إلى أن الحقوق الجنسية بمعناها الإيجابي المرتبط بالتحقق والسلطة الذاتية والاستمتاع (وهو ما سيناقشه القسم التالي من هذه الورقة) احتلت المرتبة الثانية في الحملة ضد الختان بعد الحقوق الجنسية بمعنى الحقوق في عدم التعرض للإيذاء الجسدي والعنف.

وانتهت الحملة بنجاح مرحلى هو صدور قرار وزير الصحة بمنع ممارسة الختان في المستشفيات والعيادات والمراكز الطبية. غير أن النجاح الأكبر كان في وضع الختان على قائمة اهتمامات الدولة وهو ما رأى فيه البعض احتواءاً لجهود المجتمع المدني والحركة النسائية في هذا المضمار، غير أن إجبار الدولة على الاعتراف بالمشكلة والبدء في اتخاذ إجراءات جادة لمعالجتها يعد بلا شك خطوة كبيرة للأمام. أما إصدار قانون لتجريم الممارسة ومعاقبة ممارسيها فكان عليه أن ينتظر لسنوات أخرى عديدة قبل أن يظهر كفكرة مرة أخرى عام 2005 وهو ما سيتم تناوله لاحقًا.

الهجوم العكسي:

بعد انعقاد مؤتمر القاهرة مباشرة بدأت التحضيرات للمؤتمر الدولي الرابع للمرأة بيكين. وأثناء هذه التحضيرات عارض كثيرون ومن بينهم ناشطات في المنظمات النسائية إثارة قضايا العنف ضد المرأة، معتبرين أنه من قبيل نشر الغسيل القذر للبلاد أمام العالم [40]. غير أن تجربة مؤتمر القاهرة كانت قد أظهرت للناشطات النسويات الفرصة التي تقدمها تجمعات دولية من هذا النوع لعرض رؤيتهن وشواغلهن ومقترحاتهن للمستقبل. ولم تكن النسويات وحدهن من تعلمن هذا الدرس، فقد أدركه الإسلاميون كذلك والذين كانوا من قبل قد دعوا إلى مقاطعة مؤتمر القاهرة ولكنهم بعد أن أدركوا تأثيره فقرروا المشاركة بفاعلية في تحضيرات وأعمال مؤتمر بكين لكي لا تترك الساحة للنسويات [41]. من هنا يمكن اعتبار مؤتمر بكين نقطة تحول أخرى في العمل على قضايا الجنسيانية. فبالإضافة إلى زيادة اهتمام الحركة بهذه القضايا وبدء تفاعلها المفيد مع الحركة النسوية العالمية العاملة من خلال هذا التجمع ومن قبله مؤتمر القاهرة، فإن مؤتمر بكين وضع النسويات في مواجهة مباشرة مع نشطاء إسلاميين، أو بالأحرى ناشطات إسلاميات قررن الخوض في قضايا الجنسانية من منظورهن بالطبع. وقد وصفت آمال عبد الهادي بدقة وإحكام كيف قام الإسلاميون بتغيير تكتيكاتهم أثناء بكين دون أن تتغير نظرتهم لقضايا المرأة بطبيعة الحال [42]. فقد قامت المنظمات الإسلامية بإقامة تحالفات مع الفاتيكان

والمنظمات المسيحية المحافظة لتعزيز موقفهم الذي ركز على تقوية الأسرة مع الاحتفاظ بتوزيع الأدوار التقليدي داخلها بين الرجال والنساء، والتأكيد على أن الدور الأساسي للمرأة هو تربية الأطفال والاهتمام بشئون المنزل. وأصبحت اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، والتي تشكلت قبيل مؤتمر بكين عام 1995 كلجنة تابعة للمجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة الذي يرأسه شيخ الأزهر، اللاعب الإسلامي الأساسي في بكين وما تلاها من اجتماعات تناولت قضايا المرأة والطفل والأسرة.

وتسوق عبد الهادي عددًا من الانتقادات لمواقف اللجنة الإسلامية، من بينها مثلاً رفض أجزاء من وثائق برنامج عمل بكين"تتعلق بالسلوك الجنسي والإنجابي المسئول للرجال" ورفض الاعتراف بأي علاقة بين الزواج المبكر وأضراره على الصحة الإنجابية للمرأة ([43]). وفي المقابل، تشجع اللجنة الإسلامية الزواج المبكر من أجل الحفاظ على عفة النساء، وهي فضيلة لا تهتم اللجنة بالدفاع عنها للرجال أيضًا وإنما تشغل بالنساء فقط، وهو ما يضع اللجنة في موقف القبول الضمني"للسلوك الجنسي غير المسئول للرجال خارج الزواج"([44]).

ورغم أن وثائق بكين جاءت عمومًا لصالح المرأة، ودافعت عن المساواة بينها وبين الرجال، واعترفت بحقوقها الإنجابية وصحتها الجنسية، إلا أن الإسلاميين والقوى المحافظة ظلوا قوة لا يستهان بها في السنوات التي تلت انعقاد المؤتمر. فقد نجحت ناشطات اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل في تحقيق حضور إسلامي قوى في الصحافة المصرية والعربية

مستفيدات من غياب الأصوات النسوية الديمقراطية المدافعة عن قضايا الجندر والجنسانية من منظور نسوى. كما نجحت اللجنة في الحصول على دعم المؤسسة الدينية الرسمية بالطبع. ووصل الأمر إلى نجاح اللجنة قبيل انعقاد اجتماع بكين + 10 في نيويورك عام 2005 في الحصول على فتويين من كل من مفتى الجمهورية ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر تدين برنامج عمل بكين بوصفه مخالفًا للإسلام ([45]). كما طورت اللجنة موقفًا نقديًا من أنشطة الحركة النسوية العربية وهو ما لم يحدث عكسه. فقد أصدرت اللجنة تعليقًا على البيان الذي أصدرته المنظمات النسوية العربية المشاركة في اجتماع بكين + 10 جاء فيه أن على هذه المنظمات لو كانت"تريد تمثيل النساء العربيات تمثيلا حقيقيا، أن تحث وفود الدول العربية على تسجيل تمسكها بتحفظاتها السابقة، والتي وضعتها لمخالفة البنود المتحفظ عليها للشريعة الإسلامية التي تحترمها الشعوب وتحرص عليها"([46]).

ويظهر استعراض البيانات الصحفية والدراسات التي تصدرها اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل المدى الذي تشتبك فيه هذه الهيئة مع قضايا الجنسانية والحقوق الجنسية والإنجابية بشكل يفوق الجناح التقدمي من الحركة النسائية من أجل محاولة عكس اتجاه التقدم الذي حدث في الاعتراف بحقوق المرأة في بكين وغيرها من المنتديات المشابهة. ففي دراسة أصدرتها اللجنة بعنوان (الجندر)([47]) تدق اللجنة ناقوس الخطر من أن الادعاء بوجود سلطة للمرأة على جسدها يعني في الحقيقة ثلاثة أشياء: أن تمنح المرأة حرية الدخول في علاقات جنسية، وأن تمنح المرأة حرية الكشف عن جسدها واختيار ما تريده من ملابس، وأن تمنح المرأة حرية اختيار عدد مرات الحمل وتوقيته وحرية الإجهاض. وتشرح اللجنة كيف أن منح المرأة السلطة على جسدها فكرة أنانية ومدمرة للمجتمع الذي لا صلاح له إلا بالحفاظ على مؤسسة الأسرة. إن أحدًا لا يحتاج إلى كثير نظر ليدرك

حجم التباين بين هذه الرؤية والرؤية النسوية التي تعبر عنها مثلاً عايدة سيف الدولة حين تكتب أن النضال ضد ختان الإناث يتعلق أيضًا "بامتلاك المرأة لجسدها وثقافتها"([48]).

وبالمثل تعارض اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل مبدأ مساواة الجندر. فاللجنة ترفض من حيث المبدأ المطالبة بالمساواة بين الرجال والنساء في الميراث أو في التطليق أو في السفر بدون إذن الزوج أو في مبدأ الطاعة الزوجية المتبادلة. كما أن العفة في نظر اللجنة هي الفضيلة الأسمى للمرأة دونما إلزام للرجل بالعفة في ذات الوقت. وتدعى اللجنة أن المساواة في الحياة الجنسية ستعنى "إلغاء تعدد الأزواج والسماح للنساء بإقامة علاقات جنسية إذا كان للرجل نفس الحق".

وجاءت الانتخابات البرلمانية في مصر في 2005 لتظهر بوضوح شديد الظهور الإعلامي للنسويات الإسلاميات، إن جاز التعبير، على حساب غياب صوت قوى يعبر عن اتجاه نسوى ديمقراطي. فبينما انشغلت المنظمات النسائية بالحديث عن المشاركة السياسية للمرأة وعدد المرشحات الضئيل في انتخابات مجلس الشعب فإن الإخوان المسلمين اختاروا مرشحة تشغل عضوية اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل هي الدكتورة مكارم الديري والتي ملأت وسائل الإعلام المحلية والدولية حديثًا عن معارضتها للمساواة بين المرأة والرجل، ورفضها لبرنامج عمل بكين ومفهوم الجندر من حيث المبدأ، والمطالبة لعودة المرأة إلى المنزل وإعطاء الأولوية للأسرة وتربية الأطفال، دون أن تقوم منظمة نسائية واحدة بالاشتباك هذه مع الآراء ودحضها واستغلال هذه الفرصة في إدارة حوار مجتمعي حول حقوق المرأة بشكل عام وحقوقها الجنسية بشكل خاص.

قانون الجنسية :

في يوليو 2004 تم تعديل قانون الجنسية المصري أخيرًا للسماح للنساء بحق مقيد في منح الجنسية لأبنائهن من أزواج غير مصريين. وبالمقارنة بقضية الختان فإن الصلة بين تعديل قانون الجنسية وبين الحقوق الجنسية للمرأة لم تكن بنفس الوضوح رغم التقارب اللفظي. غير أن الحملة الناجحة التي قادتها المنظمات النسائية والتي أدت إلى تعديل القانون أغفلت أو تجاهلت عمدًا الإشارة إلى حق المرأة في اختيار زوجها تمامًا كحق الرجل دون التعرض لعقاب قانوني يتمثل في معاملة أبنائهن كأجانب. واختارت الحركة النسائية أن تركز على جانب التمييز من المشكلة أو الصعوبات العملية التي واجهها الأبناء في التعليم والعلاج والعمل كنتيجة لمعاملتهم كأجانب.

كان تحفظ الحكومة المصرية على المادة 9 (2) من اتفاقية مناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو) قبل تعديل القانون يهدف تحديدًا إلى منع أبناء المرأة المصرية من أب أجنبي من الحصول على جنسية الأم. واستند التحفظ نصًا إلى أن العرف قد جرى على تبعية الأبناء لجنسية الأب عند زواج المرأة من أجنبي. وبالطبع فإن هذا "العرف" مبنى على افتراض أن الرجل هو القائد الطبيعي للأسرة وبالتالي فتبعية الأطفال لابد أن تتجه للأب بصورة آلية ([49]). وبالتالي فإن اختيار المرأة الزواج من أجنبي كان يعني بالضرورة تنازلاً عن جزء من حقوقها في المواطنة. غير أن المرأة لم تقبل بذلك كما تفترض الحكومة عندما قبلت الزواج من أجنبي وإنما فرض عليها ذلك فرضًا بواسطة القانون. وبما أن الزواج هو الإطار المشروع الوحيد لإقامة علاقات جنسية بين الرجال والنساء فإن وضع قيود على التمتع ببعض الحقوق المدنية كنتيجة للزواج هو بالطبع وسيلة للتحكم في سلطة المرأة على جنسانيتها وحقها في اختيار شريكها. فحتى داخل علاقة الزواج كانت المرأة تجد نفسها عرضه للتدخل من الدولة والقانون في حقها في الاختيار. ففي فيلم أنتجته مؤسسة المرأة الجديدة حول قانون الجنسية تروى سيدة مصرية متزوجة من أوروبي كيف تعرضت في كل مرة تعاملت فيها مع ضباط الجوازات بمطار القاهرة للسؤال ذاته على يد الضباط: "ألم تجدي رجلاً مصريًا مناسبًا؟" ([50]) وبالطبع فإن رجلاً

مصريًا في الموقف ذاته لم يكن ليتعرض لمثل هذا السؤال التأنيبي أبدًا. فالافتراض هنا أن المرأة لا تملك الحق في اتخاذ قرار باختيار شريكها الجنسي أو الزوجي وأن مخالفة هذه القاعدة لابد أن تجازي بمقايضة بعض الحقوق التي تجبر المرأة على التنازل عنها.

وعندما ننظر إلى الحملة التي شنتها المنظمات النسائية ضد القانون نجد أن حرية المرأة في الاختيار غابت تمامًا عن النقاش. فبينما ركزت المنظمات النسوية المستقلة على نقطة التمييز بين الرجل والمرأة فإن الهيئات الرسمية كالمجلس القومى للمرأة وبعض المنظمات القريبة للحكومة ركزت على مطالبة الدولة بتقديم تنازل لتيسير سبل الحياة بالنسبة للنساء وأبنائهن من أجانب ([51]). وتقول آمال عبد الهادي بهذا الشأن"ركزت الحملة لوقت طويل على حق الأطفال في الحصول على جنسية أمهاتهن وليس حق المرأة في إعطاء الجنسية للأطفال باستثناء العام الأخير السابق على تعديل القانون. وقد أدى هذا التركيز إلى تحقيق الحملة نجاحاً محدوداً، وإن كان أساسيًا، تمثل في منح المرأة حق تمرير الجنسية لأطفالها. أما حق النساء في نقل الجنسية للأزواج الأجانب (والذي يتمتع به الرجال المصريون) فلم تتم مناقشته أساسًا"([52]).

ثالثًا: نحو أجندة نسوية للحقوق الجنسية:

لا يمكن بأي حال إنكار النجاحات التي تمكنت الحركة من تحقيقها، فحملة الختان وقانون الخلع وتعديل قانون الاغتصاب والسماح للمرأة بنقل الجنسية إلى أبنائها مجرد أمثلة على هذه النجاحات المرتبطة بشكل كبير بجسد المرأة وحقوقها الجنسية. غير أن من الصعب أيضًا إنكار أن ما يحدث على أرض الواقع لا يزال متقدمًا بكثير عن خطاب الحركة النسوية فيما يتصل بالحقوق الجنسية للمرأة. ومع الامتناع عن إصدار أي حكم قيمي فإن أعدادًا متزايدة من الشباب يلجئون إلى الزواج العرفي رغم سوءاته الكثيرة ورغم النهى الاجتماعي والديني في تعبير واضح عن إصرارهم على التمتع بحقوقهم الجنسية ولو كان ذلك خارج الإطار المقبول اجتماعيًا وهو الزواج الموثق. كما أن الدراسات والبحوث الميدانية تشير إلى أن الفتيات والنساء يلجأن إلى الإجهاض رغم تجريمه ورغم عدم توافر الإجراءات الصحية التي تمكنهن من الحصول على إجهاض لا يهدد حياتهن أو صحتهن.

ولكن التركيز المفرط على الجوانب السلبية من هاتين الظاهرتين وغيرهما قد يمنع الحركة النسائية أحيانًا من إدراك أن هؤلاء الفتيات يمثلن موردًا هائلاً لتشكيل قاعدة للمطالبة بحقهن في حياة جنسية صحية ومشبعة وفي الحصول على المعلومات والخدمات اللازمة لذلك وفي صيانة أجسادهن من العنف الجسدي والجنسي واحترام حقهن في تقرير مصيرهن. وستكون هذه القاعدة ضرورية لمواجهة قاعدة الإسلاميين التي لن تتوقف ولا يجب أن ننتظر منها أن تتوقف عن الترويج لمفاهيم ولا تنتقص فقط من حقوق النساء وتضعهن في مرتبة دونية وإنما تهدد صحهتن بل وحياتهن في بعض الأحيان عبر التركيز على مجتمع خيالي من الملائكة لا يخطىء فيه الرجال ولا تدفع النساء فيه ثمن هذه الأخطاء. ويمكن للحركة النسوية التقدمية أن تلعب دوراً هائلاً في تشكيل هذه القاعدة المضادة إن نجحت في تزويد هذا الجيل الشاب بالخطاب والمفاهيم والمصطلحات والأدوات التي تمكنه من الدفاع عن حقه دون شعور بالذنب أو بأنه يتحايل على ظروف مجتمعه ومعتقداته عبر حلول فردية.

إن من الواضح أن الحركة النسوية لا تزال تقف موقف الدفاع عندما يتعلق الأمر بمحاولة التحكم في جسد المرأة وجنسانيتها. والأمثلة على ذلك كثيرة وستتزايد مع صعود القوى الإسلامية على المسرح السياسي. ففي العام الماضي مثلاً قام نواب الإخوان في البرلمان الماضي بتقديم مقترح تشريعي يهدف في ظاهره إلى المساواة في عقوبة الزنا بين الرجال والنساء (وهو ما كان ولا يزال مطلب بعض المنظمات النسائية المطالبة بالمساواة الشكلية) ولكنه يحاول أيضًا مد بساط التحريم إلى كافة العلاقات بين النساء

والرجال سواء كان الطرفان متزوجين أم لا. ولا يحتاج الأمر لكثير تفكير لإدراك أن تجـريم العلاقات الجنسية الرضائية بين شخصين بالغين في النطاق الخاص، فضلاً عن كونه انتهاكًا سافرًا وغير مسبوق في التشريع المصـرى للحـق في الخصوصـية، فـإن من سـيدفع ثمنـه الحقيقي هن النساء وليس الرجال الذين يطبق عليهم المجتمع قواعد مختلفة تمامًا عنـدما يتعلق الأمـر بالجنسـانية. وليس من الواضـح الآن مـا إذا كـانت الحركـة النسـوية مسـتعدة لخوض مثل هذه المعركة وطرح أسئلة من قبيل: ما هي الفائدة التي يجنبهـا المجتمـع من الزج بالأزواج والزوجات في السجون بتهمة خيانة الثقة الزوجية؟ وهـل التجـريم والسـجن هما الحل لمثل هذا الخطأ الأخلاقي والديني والتعاقدي؟ وكيف نضمن ألا تدفع النسـاء ثمن إقحام الدولة بأجهزتها الأمنية داخل غرف نوم المواطنين بموجب مثل هذا القانون الجديـد في حال إقراره؟

أما بالنسبة لقوانين الأحوال الشخصـية فإننـا نجـد الخطـورة نفسـها ماثلـة هنـا. فسـيطرة تيارات دينية وأحزاب مدنية محافظة على البرلمان الجديد لا يبشـر على الإطلاق بـأن تفى الدولة بوعدها وتقدم تعديلات موضوعية لقوانين الأحوال الشخصية أو تقوم بإصدار قـانون موحد للأحوال الشخصية ينصف المرأة ويعاملها كشريك في الأسـرة وليس كتـابع للرجـل. ولا يحتاج الأمر ذاكرة قويـة للتـذكير بـأن الكتلـة الصـغيرة للإخـوان في البرلمـان الماضـي رفضت تأييد التعديل القانوني الذي منح المرأة حق الخلع رغم استناده الصريح إلى قاعدة دينية شرعية، وأن كثيرين من أعضاء حزب الأغلبية كذلك رفضوا التعـديل التشـريعي ذاتـه ولم يكونوا ليؤيدونه لولا الضـغوط الـتي مارسـتها عليهم قيـادات الحـزب الوطـني لتمريـر القانون لأسباب سياسية.

غير أن الموقف الـدفاعي للحركـة النسـوية التقدميـة لن يقتصـر فقـط على تيـار الإسـلام السياسـي بذراعـه البرلمانيـة القويـة وإنمـا سـيكون على النسـويات كـذلك صـد هجمـات المؤسسة الدينية الرسـمية وذراعهـا الأهلى والالتفـاف حـول مقـاومتهم لكـل مـا الحقـوق للمرأة ولاسيما في النطاق الخاص. فأجهز الدولة بعثت برسالة واضحة أنها لن تقوم باتخاذ خطوات لصالح المرأة ما لم تحصل على الموافقـة المسـبقة من الأزهـر. وقـد حـدث هـذا مرتين على الأقل في الأشهر القليلة الأخيرة؛ مرة عندما رفض مجمـع البحـوث الإسـلامية بالأزهر مقترح المجلس القومي للمرأة سحب التحفظات المصـرية على اتفاقيـة السـيداو في 2004، والثانية حين رفض المجمع من حيث المبدأ فكرة إصدار تشـريع لتجـريم ختـان الإناث.

وعلى الجانب الأهلي، فإلى جـانب مـا تم ذكـره عاليـه من دور اللجنـة الإسـلامية العالميـة للمـرأة الطفـل في تنسـيق الهجـوم على الحقـوق الجنسـية والإنجابيـة للمـرأة، فـإن من الواضح أن اللجنة تنوى تصعيد حملاتها مستفيدة من غطاء الأزهر ومن ظهيرهـا البرلمـاني الجديد، فضلاً عن دورها المتنامي على مستوى الأمم المتحدة ومنظمة المؤتمر الإسـلامي. وبعد أن قامت اللجنة بصياغة ميثاق لحقوق الطفل في الإسلام كتعبير عن رفض الاتفاقيـة الدولية لحقوق الطفل والاعتراض على مفهوم حقوق الطفل في حد ذاته باعتباره مفهومًـا غريبًا، فإن اللجنة نجحت في أوائـل الشـهر الحـالي في تمريـر مقـترح بالقمـة الاسـتثنائية لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمكة للبدء في صياغة اتفاقية أو إعلان بشأن حقوق المرأة "من منظور إسلامي". ولا نحتاج لانتظـار خـروج النص إلى النـور لتوقـع مـا سـيأتي فيـه بشـأن حقوق المرأة عمومًا، والحقوق المرتبطة بأجساد النساء بوجه خاص.

وأمام هذه التحديات الراهنة فليس من المبالغة الحديث عن هجمـة محافظـة على أجسـاد النساء. ولن تتمكن الحركة النسوية من صد هذه الهجمـة وهي مصـرة على التمـترس في خانة الدفاع. ولعل بارقة أمل في اضطلاع الحركة النسوية بموقف هجومي يتصل بالحقوق الجسدية لنساء مصر يتمثل في الحملة النسوية الرامية إلى إصدار قـانون لتجـريم العنـف الأسري ضد النساء، والتي جرى التحضـير لهـا على مـدار العـام الماضـي وينتظـر إطلاقهـا

رسميًا في الأسابيع القليلة القادمة. ففضلاً عن تعبير هذه الحملة عن رغبة النساء في المطالبة الإيجابية بحقوق تصون أجسادهن، فإن هناك نقطتين هامتين تميزان هذه الحملة بقوة: أولاهما حصول الحملة على تأييد واشتراك أكثر من تسعين منظمة نسائية وحقوقية من محافظات بكافة أنحاء البلاد، وهو ما سينفى عن الحملة طابعها النخبوي وسيساعدها في الرد على اتهامات التغريب الجاهزة. أما الثانية،والأهم في سياقنا فهي تضمن مشروع القانون الذي ستعمل الحملة على نشره والدعوة لإقراره نصًا يجرم يجرم الاغتصاب الزوجى, وهو ما سيمثل هجومًا إيجابيًا على أحد أقوى المفاهيم ثباتًا لدى القوى المحافظة: الحق الديني للزوج في ممارسة الجنس مع زوجته بغض النظر عن رغبتها أو استعدادها النفسي أو الجسدي. إن الحديث العلني عن حق الزوجة في اختيار توقيت الانغماس في أكثر اللحظات حميمية مع زوجها، وفي رفض ممارسة الجنس بالقوة بدعوى أنه في الإطار القانوني للزواج سيشكل نقطة جديدة فارقة في مسار النضال النسوى من أجل الحقوق الجنسية لنساء مصر. ورغم أن إثارة هذه المسألة ستتم في إطار منظومة العنف والأذى الواقع على جسد المرأة إلا أنها ستقدم فرصة ذهبية جديدة للنسويات التقدميات من أجل نقل الحديث من منظور الضحية العاجزة إلى منظور التمكين والمقاومة.

إن الحديث عن المشاركة السياسية للمرأة، والربط بين مطالب الحركة النسوية وبين النضال الحالي من أجل الديمقراطية في مصر سيبقى حديثًا غير واقعي وغير قابل للتحقيق طالما أن المرأة التي نتحدث عنها غير قادرة على اتخاذ أكثر القرارات قربًا منها أو التحكم في حياتها الجنسية وتملك جسدها. إن المرأة العاجزة عن اختيار شريك حياتها أو مقاومة الاغتصاب على يد زوجها لن تكون قادرة أبدًا على اختيار ممثلها في البرلمان أو مقاومة طغيان أجهزة الدولة. لقد انشغلت الحركة النسائية على مدى عقود طويلة وبما فيه الكفاية بحقوق المرأة في النطاق العام كالتعليم والعمل والمشاركة السياسية، وبدون ربط هذه الحقوق بالحقوق الشخصية للنساء داخل منازلهن وفيما يتعلق بأجسادهن فإن الحركة النسائية ستظل تقفز على رجل واحدة، أحيانًا في مكانها، ونادراً إلى الأمام، وكثيرًا إلى الخلف.

الهوامش:

(1) تستخدم هذه الورقة تعبير الحقوق الجنسية للإشارة إلى طائفة الحقوق المرتبطة بجنسانية المرأة والتي تشمل حق النساء في الصحة الجنسية والمعلومات المرتبطة بها، وحقهن في عدم التعرض لأي من أشكال العنف الجنسي، وحقهن في اختيار شركائهن واتخاذ القرارات المرتبطة بحياتهن الجنسية دون تعرض للتمييز أو القمع.

(2) تستخدم هذه الورقة مصطلح الجنسانية كترجمة لكلمة sexualitry والتي تشير إلى كافة المشاعر والخبرات المرتبطة بالجسد والحياة الجنسية وتشكل بالتالي مكونًا أساسيًا في كيان النساء والرجال، والجنسانية تمثل تفاعلا بين العقل والجسد وتتشكل نتيجة تفاعلات متشابكة بين العوامل البيولوجية والنفسية والقيم الدينية والمعتقدات الثقافية والوسط الاجتماعي المحيط.

(3) Seif El Dawla, Aida,"The Political and Legal Struggle over FGM in(1) Egupt: Five Years since the ICPD, 7 Reproductive Health Matters 13, 1999, at 130, 128 – 135.

(4) سابق، ص 129.

(5) Badran, Margot. Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Cairo: The American University in

أنظر/ ي أيضًا كتاب

Beyond the Veil. Cairo Press, 1996, at

(6) السابق، ص 47

(7) السابق، ص 48.

(8) السابق، ص 168.

(9) السابق، ص 64.

(10) Abu. Odeh, Lama. ’Egyptian Feminism: Trapped in the Identity Debate,’ 16 Yale J. L. & Feminism 145, 2004

(11) بدران، مرجع سابق، ص 124.

(12) السابق، ص 127.

(13) السابق، ص 132.

(14) Dupret, Baudouin ‘Normality, Responsibility, Morality: Norming Virginity and Raoe in the Legal Arena,' in Muslim Traditions and Modern Tecbniques of Power 165- 183 (Armando Salvatore, ed., 2001).

(15) بدران، ص 218.

(16) Khater, Akram and Nelson, Cynthia, ‘Al-Harakah Al-Nissa’iyah: The Women’s Movement and Political Partial Participation in Modern Egypt: ’ 11 Women’s Studies International Forum 5, 1988, at 465.

(17) السابق، ص 466.

(18) السابق، ص 472

(19) Hatem, Mervat ’Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism, ’ Int. J. of Middle East Stud. 24 (1992), 231- 251, at 231.

(20) مقابلة للكاتبة مع الدكتورة أمال عبد الهادي، 11 سبتمبر 2005.

(21) نولة درويش، صفحات من نضال المرأة المصرية، طيبة،يناير 2002، ص 40 – 43

(22) الحركة النسائية العربية: أبحاث ومداخلات في أربع بلدان عربية، القاهرة، مركز دراسات المرأة الجديدة، 1995، ص 141. انظر / انظري كتاب المرأة والجنس لنوال السعداوي، الإسكندرية، دار ومطابع المستقبل. قارن/ قارني بين موقف السعداوي من الحقوق الجنسية للمرأة وبين موقفها من دخول المرأة في علاقات مثلية، ص 66 -68.

(23) حاتم، مرجع سابق، ص 240.

(24) السابق.

(25) Malika Zeghal, ’Religion and politics In Egypt: the Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94), ’Int. J. Middle East Stud. 31 (1999). 371 – 399.

(26) المرأة الجديدة، مرجع سابق، ص 142

(27) Seif El Dawla, Aida and Abdel Hadi, Amal and Abdel Wahab, Nadia,"Women's Wit over Men's; trade-offs and strategic accomodations in Egyptian women's reproductive lives." In Negotiating Reproductive Rights: Women’s perspectives across countries and cultures 69-107 (Rosalind Petchesky and Karen Judd, eds., 1994), 73.

(28) باستثناء تشكيل لجنة الدفاع عن حقوق المرأة والأسرة، لم يؤد إلغاء قانون الأحـوال الشخصية في 1979 إلى هبة نسوية عارمـة نظـرًا لأنـه كـان قـد تم فرضـه من أعلى ولم يأت كاستجابة حقيقية لنضال النساء.

(29) حاتم، مرجع سابق، من 244.

(30) السابق، من 245.

(31) درويش، مرجع سابق.

(32) مقابلة للكاتبة مع الدكتورة أمال عبد الهادي، 11 سبتمبر 2005.

(33) تستعمل هذه الورقة تعبير ختان الإناث للإشارة إلى تشويه الأعضاء الجنسية للإناث female genital Mutilation

(34) مقابلة للكاتبة مع ماري أسعد، 22 سبتمبر 2005.

(35)عايدة سيف الدولة، مرجع. سابق،ص 128.

(36) عايدة سيف الدولة وأخريات، مرجع سابق، ص88.

(37) مقابلة للكاتبة مع ماري أسعد، 22 سبتمبر 2005.

(38) لا يكفى المنظور الصحي لمكافحة ختان الإنـاث. فعايـدة سـيف الدولـة تـروى كيـف كانت السمينارات الصحية الـتي تنـاولت التـأثيرات الصـحية السـلبية للختـان مثـل الـنزيف والعدوى وصعوبات الولادة والبرود الجنسي غير كافية لإقناع سـيدات كن في حالـة صـحية ممتازة ولم يتمكن من التواصل مع حالات السيدات المعروضـة عليهن. مرجـع سـابق، ص 130

(39) تشير روزالبند بتشسكي إلى كون الحقوق الجنسية الإيجابية من ناحية والحمايــة من العنف من ناحية أخرى وجهان لعملة واحدة. فلا يمكن للمرء الاستمتاع بحياته الجنسية في الوقت الذي يتعرض فيه جسده للإيذاء.

Petchesky, Rosaling,"Sexual rights: Inventing a concept, Mapping an International Practice.’ In Framing the Sexual Subject: the politics of

gender, sexuality and power 81- 103 (Richard Parker, Regina Maria Barbosa, and Peter Aggleton, eds., 2000) at 90.

(40) درويش، مرجع سابق، ص 58

Abdel Hadi, Amal"Islamic Politics in Beijing: Change of Tactics (41) .But not Substance," Reproductive Health Matters 8, 1996, 47 – 54

(42) السابق.

(43) السابق، ص51.

(44) السابق، ص52.

(45) يمكن الاطلاع على هـــذين الفتـــويين على الموقـــع الالكـــتروني Http:// www. iicwc.org / conferences http://www.licwc.org/conferences/bken10/B10_08.htm و bken10/B10_07.hm

(46) بيان (ائتلاف المنظمات الإسلامية يشارك في الجلسة التاسعة والأربعين للجنة مركز المرأة بالأمم المتحدة)،

http://www.iicwe.org/conferences/bken 10/B10_05.htm

(47) http://www.iicwc.org/sersh/gander/gander_00_0. htm

(48) مرجع سابق، ص 134.

(49) Abdel-Hadi, Amal. Engendering the Egyptian Law on Nationality. ’ Africa Citizenship and Discriminatrion Audit. Unpublished paper, 2005.

(50) My Nationality is my right and my Family’s right. Documentary Film. The New Woman Foundation, 2004 as qtd. In Abdel Hadi, Amal. Op. cit.

(51) السابق.

(52) السابق.

الحركة النسائية والحركة العمالية

رحمة رفعت

بدت صفحة مجتمعنا خلال العام الأخير، وقد علاها الاضطراب والتقلب.. تحركت موجاتها بين تقدم وانحسار.. غادرها سكونها الرتيب الذي لازمها طويلاً مفسحًا الطريق أمام إمكانيات التغيير الذي بات مطلبًا وشعارًا للجميع. أصبح التغيير هدفًا يجمع الفرقاء،ولكن الكثيرين رغم ذلك لم يتمكنوا من الإجابة عن السؤال الضروري! التغيير كيف؟ وإلى أين؟

كشف الحراك الذي اعترى الساحة نواقصنا جميعًا.. سنوات الضحالة هزمت كل ما هو نبيل وأصيل في مجتمعنا الذي تهمشت قطاعات واسعة منه فاقدة انتماءها إليه.. وباعدت المسافات والتناقضات بين طبقاته وفئاته، حتى كدنا نرى أسوارًا تفصل بينهم. ضاع المشروع القومي الواحد الذي يمكن له أن يتقاطع مع مصالح الطبقات والأطراف المختلفة.. وعجزت هذه الطبقات والفئات والأطراف أيضًا عن صياغة مشاريعها وبدائلها.. حتى بدا المستقبل وكأنما أغلق أبوابه.

ولأن الحياة لم تعد ممكنة كما كانت.. لأن الوضع لم يعد ممكنًا أن يستمر على ما هو عليه.. أصبح التغيير ضرورة.. غير أن الضرورة ربما تكون عمياء!!

إذا شئنا أن يكون التغيير مشروعًا للمستقبل، أو بالأحرى إذا حاولنا المراهنة على مشروع للمستقبل، ربما كان السبيل هو تطوير الحركات الاجتماعية القادرة على تنظيم الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة، وصياغة مطالبها، وبدائلها. وعندما تتقاطع هذه البدائل – وهي بالضرورة ستتقاطع بقدر أصالتها وتعبيرها من المصالح الحقيقية المتقاطعة فعليًا لهذه الفئات – يمكن التوافق على مشروع مجتمعى نهضوي تنموى وإنساني. عندما يمكن للطبقات والفئات والشرائح والقطاعات الاجتماعية المختلفة أن تمارس نفوذها في المجتمع من خلال حركات حية فاعلة، يمكن لهذا المجتمع أن يبرح موضع اللاتوازن الذي آل إليه.

إن محاولة البحث في مجال التقاطع بين كل من الحركة العمالية والحركة النسائية لابد لها أن تترابط مع محاولات البحث في الحالة الراهنة لكلتا الحركتين. إلى أي درجة تقتربان من مفهوم الحركات الاجتماعية؟ ما هي الإشكاليات التي تعترضهما وتعوق تطورهما؟.. هل هي حركات القطاعات العريضة؟ أو هل تمضى حقًا في هذا الاتجاه؟

وإذا كانت هذه الورقة غير مخصصة لتناول أوضاع الحركة العمالية، فإنها بالضرورة سوف تلمس إشكالياتها على نحو أو آخر، كما أنها قد تنصرف إلى التقاط بعض خصائص الحركة النسائية الراهنة.

غير أنه قد يكون من الملائم التوقف في البداية أمام الأوضاع الراهنة للمشاركة النسائية في الحركة العمالية.

أولاً: المشاركة النسائية في الحركة العمالية والنقابية

تتركز العمالة النسائية في قطاعات صناعة النسيج، والإلكترونيات، والدواء، ثم الصناعات الغذائية. كما تشغل نسبة لا يستهان بها من وظائف القطاع الخدمي (على الأخص التعليمي والصحي حيث تكاد تحتكر وظائف التمريض) وصناعة السياحة، والأجهزة الإدارية التابعة للحكومة. وخلال ربع القرن الماضي تزايدت بصورة ملحوظة معدلات العمالة النسائية في الزراعة، فضلاً عن عمالة القطاع غير الرسمي، والخدمة المنزلية.

ويمكن القول بغير كثير من العناء أن المشاركة النسائية في الحركة العمالية والنقابية قد اتسمت ولا تزال بدرجة من الضعف الشديد، حيث يمكن تتبع ملامحها على النحو التالي:

أ - المرأة في الحركة العمالية

- خلال حلقات الحركة العمالية الاحتجاجية التي امتدت من السبعينيات إلى منتصف التسعينيات والتي تمركزت في وحدات القطاع العام الصناعية، وعلى الأخص في قطاعات الصناعات المعدنية والهندسية والنسيج، قنعت المرأة العاملة بصفة عامة بدور المساندة دون المشاركة الفاعلة في التحركات العمالية، حيث استقرت تقاليد الحركة آنذاك على هذا النوع من تقسيم العمل- حتى أن العرف العمالي قد جرى على تأمين مغادرة النساء للمصانع، ومواقع العمل في بداية الاعتصام – الذي مثل الشكل السائد للحركة الاحتجاجية.
- في كثير من الأحوال كانت النساء العاملات يقمن على توفير الغذاء للمعتصمين في الداخل إذا استمر اعتصامهم ليلاً، حيث يتولين بأنفسهن مهمات توصيل الغذاء، بمشاركة زوجات العمال وأسرهم.
- في مواقع العمل الكبرى التي أحاطتها المدن السكنية الخاصة بها (غزل المحلة، الغزل والنسيج بكفر الدوار، الحديد والصلب) عادة ما كانت هذه المدن تتحول إلى محيط للدعم والمساندة التي تلعب فيها المرأة دورًا بارزًا.
- كان من شأن هذا التقسيم المستقر عليه للعمل إلى امتناع الأدوار القيادية في الحركة على المرأة العاملة، وحجب القيادة الطبيعية التي تخرج من صفوفها عن الالتحاق بالصفوف الأولى للقيادات. وإذا كانت الحركة العمالية التي امتدت عبر هذه الحلقات قد تمكنت من تطوير قيادتها فيما عُرف بـ"القيادات العمالية" التي لعبت دورًا بارزًا في صياغة مطالبها، وتوجهاتها، فقد غابت المرأة عن هذه القيادة.

2 - الأسباب التي أدت إلى ضعف المشاركة في الحركة العمالية

ربما يكون من الصعب تحديد الأسباب التي تكمن وراء الظواهر الاجتماعية على وجه الدقة، حيث كثيرًا ما تتداخل الأسباب والنتائج في نسيج واحد للظاهرة على النحو الذي يجعل من غير السهل تفكيكها. غير أن محاولة التعرف على أسباب ضعف مشاركة المرأة العاملة في الحركة العمالية قد تسفر عن الآتى:

- تمركز الحركة العمالية خلال الحقبة الممتدة من السبعينيات إلى التسعينيات في مواقع الصناعة الكبرى التي لم تمثل العمالة النسائية نسبة يعتد بها من عمالتها فيما عدا قطاع النسيج
- الموروث الثقافي المجتمعي الذي يحيا لدينا في مكان ما، ربما يستقر في الخلفية، أو يقفز إلى المقدمة. هذا الموروث الذي يجعل على المرأة في أي عمل وفي وسط أي جماعة أن تتمتع بما لا يمكن إغفاله من الإمكانيات، وأن تبذل ما لا يمكن تجاهله أو الاستغناء عنه من الجهد لكي تجد مكانها وتحظى بـ"اعتراف جماعة الذكور"!!
- موروث الحركة العمالية ذاتها، هذه الحركة التي تمتد جذورها إلى أوائل القرن العشرين، والتي تنامت وتطورت وصاغت خبراتها المتميزة والنوعية خلال النصف الأول منه حيث لم تزل تنهل من معين هذه الخبرات، وتحمل موروثها. غير أن هذا الموروث رغم ما يتسم به من طابع تقدمي إيجابي غير معاد للمرأة أو عملها من

الناحية الأساسية، إلا أنه لا يتضمن أيضًا خبرة المشاركة الفاعلة والمـؤثرة للمـرأة في الحركة العمالية ولعب دور في قيادتها.

- غياب المطالب النوعية ذات الأهمية للمـرأة خلال هـذه الحقبـة الـتي احتـل فيهـا القطاع العام الوزن الأكبر في الهيكل الاقتصادي والإنتـاجي، حيث كفلت القـوانين التي عالجت علاقات العمل في هـذا القطـاع المسـاواة بين الجنسـين في الأجـور والمزايا، وسائر حقوق العمل الأخرى. وبينمـا انصـرفت مطـالب الحركـة العماليـة الاحتجاجية في هذا الوقت إلى زيـادة الأجـور المتغـيرة (الحـوافز، البـدلات، منحـة المدارس، الوجبة) كانت هـذه المطـالب تخص النسـاء والرجـال العمـال معًـا ولم تنفرد المرأة بغير بعض المطـالب الجزئيـة وعلى وجـه التحديـد سـاعة الرضـاعة، وتوفير حضانات للأطفال في مواقـع العمـل وهي المطـالب الـتي تبنتهـا الحركـة، وسرعان ما تحققت.

- مثلما يعيد تقسيم العمل على أساس النوع إنتـاج نفسـه، فـإن ضـعف المشـاركة يعيد إنتاج نفسه أيضًا حيث أنـه يـؤدى إلى نـدرة القيـادات النسـائية، وعـدم تبلـور مطالب وأشكال حركة نوعية، ومن حيث يكرس ثقافة وخبرة الإحجام عند المرأة، وثقافة وخبرة الإقصاء عند الرجل.

3 - المرأة العاملة والتنظيم النقابي

- لعله غنى عن الذكر أن ضـعف مشـاركة المـرأة في الحركـة العماليـة قـد انعكس أيضًـا على درجـة تمثيلهـا في التنظيم النقـابي"الرسـمي" بسـبب نـدرة القيـادات العمالية النسائية التي تسعى للاضطلاع بأدوار قياديـة، وتتطلـع إلى تمثيـل العمـال في المواقع النقابية.

- لم يكن من السـهل على القيـادات النسـائية أن تحقـق الفـوز في الانتخابـات النقابية، والذي يتطلب ويفترض الحصول على ثقة زملائها من الرجـال وأصـواتهم، حيث تعترضـها كافـة المعوقـات المعروفـة والـتي تواجـه المـرأة في كافـة أنـواع الانتخابـات، وفي مقـدمتها انخفـاض درجـة اسـتعداد الرجـل لانتخـاب امـرأة في مجتمعنا، والموروث الثقافي الذي لا يستسيغ قيادة المرأة للرجال.

- التنظيم النقابي الرسمي - المحظور تكوين نقابات غيره أو خارجه بقوة القانون - يفتقد إلى الديمقراطية والاستقلالية مما يحول دون تغيير رجالاتـه في المسـتويات العليا أو إحلال آخـرين محلهم ممـا يجعـل بلـوغ القيـادات العماليـة من الرجـال أو النساء مثل هذه المستويات أمـرًا في حكم المسـتحيل. كـذلك لا تجـرى انتخابـات حقيقيـة للمسـتويات القاعديـة (اللجـان النقابيـة) سـوى في المواقـع الصـناعية البـارزة،بينمـا يتم تشـكيل أعـداد واسـعة من اللجـان النقابيـة - على الأخص في الوحدات الإدارية التابعة للأجهزة الحكومية - بمـا يشـبه التزكيـة. ذلـك كلـه يحـول دون إمكانية وصول المرأة العاملة إلى مقاعد التنظيم النقـابي اللهم في المواقـع التي تكاد تستغرقها عمالة المرأة أو تمثل فيها المرأة أغلبية ساحقة.

- هكـذا أصـبح تمثيـل المـرأة في التنظيم النقـابي"الرسـمي" تمـثيلاً رمزيًـا في المستويات العليا، حيث أصبحت"عائشة عبـد الهـادي" عضـو مجلس إدارة الاتحـاد العام، ونائب رئيسـه ظـاهرة فريـدة. كمـا أنهـا ليس لهـا وجـود يـذكر في اللجـان النقابية للمواقـع الصـناعية، بينمـا يمكن مصـادفة أعـداد أوسـع من النقابيـات في اللجان النقابية للوحدات الإدارية، أو بعض الوحدات التجارية. وعلى أية حـال ينـدر أن تفوز النساء بأكثر من مقعـد واحـد في اللجنـة النقابيـة الـتي تتكـون في الأعم الأغلب من الأحوال من أحد عشر عضواً.

4- معدلات المشاركة النسائية في الحركة العمالية.

تعيش الحركة العمالية ذاتها منعطفًا حادًا دلفت إليه جراء المستجدات التي أحاطت سوق العمل خلال العقد الأخير، حيث أخذت الأوزان النسبية للقطاعات المختلفة في التبدل. وبينما اتجه القطاع العام إلى التقلص المتزايد، أخذ القطاع الخاص في الاتساع النسبي، واشتغلت نسبة لا يستهان بها من قوة العمل في أعمال غير منتظمة ضمن السوق المتنامي للعمل غير الرسمي الذي يعج بفوضى ضاربة، وبلغت نسبة البطالة معدلات غير مسبوقة تدور حول 20%. وتحت وطأة هذه المتغيرات اتجه مركز ثقل الحركة إلى الانتقال من القطاع العام إلى القطاع الخاص ليس فقط بسبب تقلص الأول، وإنما أيضًا بسبب تردي أوضاع وشروط العمل في الثاني.

وعلى الرغم مما يعانيه عمال قطاع الأعمال العام (القطاع العام سابقًا) من الانتقاص المستمر لحقوقهم ومكتسباتهم السابقة على الأخص في مجالات الأجور المتغيرة، والمزايا، والخدمات الصحية، إلا أن معدلات التحركات العمالية الاحتجاجية قد اتجهت إلى التناقص في هذا القطاع، ربما بسبب الشعور العام بعدم الاستقرار في وحداته التي تتجه معظمها إلى البيع أو التصفية، حيث يصبح المعاش المبكر أفضل الاحتمالات الواردة، وربما بسبب توقف التعيينات في هذه الوحدات منذ أكثر من خمسة عشر عامًا على النحو الذي أدى إلى تجمد الدماء في شرايينها، وحرمانها من الطاقات الشبابية. فضلاً عن ذلك هناك الابتزاز الدائم لهؤلاء العمال بتدهور أحوال الشركات، وانخفاض إنتاجية الأجر على الرغم من أن الأسباب الأساسية لهذا التدهور إنما تكمن في التخبط، والفساد الإداري، والتوقف الكامل عن تطوير الطاقات الإنتاجية مع النزح والنهب المستمر الذي يكاد يصل في بعض الأحيان إلى حد التخريب.

وعلى الصعيد الآخر يعاني عمال القطاع الخاص من افتقاد الحماية القانونية والنقابية، ويعملون في ظل شروط عمل بالغة السوء يتوالى تدنيها مع ارتفاع معدلات البطالة؛ حيث الأجور المتدنية وساعات العمل التي تصل في المتوسط إلى اثنتي عشرة ساعة يوميًا، وانعدام الإجازات، وتعسف أصحاب الأعمال، فضلاً عن سيف الفصل من العمل المسلط بسبب عقود العمل المؤقتة أو الاستقالات التي يوقع عليها العمال مسبقًا مع استلامهم العمل ليحتفظ بها صاحب العمل، ويكون بمقدوره تأريخها واستخدامها في أي وقت.

لقد دفعت هذه الأوضاع عمال القطاع الخاص إلى تنظيم الحركات الاحتجاجية على الرغم من حداثة سن غالبيتهم وانقطاع صلتهم بالخبرات السابقة للحركة العمالية، غير أن الدفاع عن لقمة العيش هو المدرسة الأولى التي يتعلم فيها العمال.

هكذا أخذت الحركة العمالية في الانتقال من القطاع العام إلى الخاص. غير أن ذلك يحدث دون أن تمتلك هذه الحركة الآليات التي تمكنها من نقل الخبرة، وتنظيم الصفوف.. بسبب افتقادها لتنظيمها النقابي الذي يعيش هو الآخر أزمة بنيوية كبرى، ذلك أن ما يعانيه لم يعد افتقاد الاستقلالية وغياب الديمقراطية والبيروقراطية، وإنما أيضًا انحسار عضويته التي اعتاد ضمها بصورة تلقائية"شبه إجبارية" في وحدات القطاع العام التي يصبح العامل فيها عضوًا نقابيًا بمجرد التحاقه بالعمل، ويقتطع الاشتراك النقابي من أجره"أتوماتيكيًا" بمعرفة الإدارة. وبينما أخذت هذه العضوية في التقلص بسبب تقلص وحدات القطاع العام نفسها، يعجز هذا التنظيم"شبه الرسمي" عن الامتداد إلى القطاع الخاص، أو التصدي لرجال الأعمال الذين ينكرون على عمالهم تمامًا الحق في تكوين النقابات.

ربما كان هذا الاستعراض السريع لأوضاع سوق العمل والحركة العمالية ضروريًا للتوقف عند أوضاع المشاركة النسائية الآن، فالمرأة العاملة هي جزء من قوة العمل التي يؤدي تدهور الأوضاع في سوقها إلى تردي أوضاعها. إن المتغيرات الاقتصادية العالمية والمحلية

تؤدى إلى المزيد من تقسيم العمل على أساس النوع، وتهدر المساواة في فرص العمل، وتهبط بالمرأة العاملة إلى مرتبة أدنى في سوق العمل تدفعها إلى القبول بشروط عمل أسوأ.

وإذا كان من المفيد تقديم بعض النماذج في هذا الصدد فإن مصانع جلال زوربا للملابس الجاهزة قد تكون واحدة. تقع هذه المصانع في مدينة البدرشين، وحلوان، ومدينة 15 مايو، وتمثل العمالة النسائية الغالبية العظمي من قوة العمل بها. في هذه المصانع تضطر الفتيات والنساء إلى العمل اثنتي عشرة ساعة يوميًا مقابل أجر يعادل مائتي جنيه شهريًا على الأكثر، ويصل معدل تدوير العمالة إلى 200 % سنويًا.

لقد كان للعاملات في أحد هذه المصانع (حلوان) سبق القيام بأول إضراب عمالي نسائى (بالكامل) – فيما أعتقد - في مايو 2002، حيث تحركن تحت وطأة التعسف الشديد معهن من قبل صاحب العمل مطالبات بتحسين شروط العمل. ربما تكون هؤلاء العاملات قد استطعن تلمس بعض الخبرات التي انتقلت إليهن من آبائهن أو معارفهن من عمال حلوان مما كان له أثره في مساعدتهن وتمكينهن من التحرك الاحتجاجي، غير أن قراءة بعض المؤشرات الأخرى ربما تؤدى إلى استنتاج اتجاه المشاركة النسائية في الحركة النسائية إلى تزايد معدلاتها.

إن عددًا من التحركات العمالية خلال السنوات القليلة الماضية قد شهدت المزيد من المشاركة النسائية،وقد تبدت هذه المشاركة على الأخص في التحركات التي صاحبت خصخصة أو بيع بعض الشركات حيث تكمن بواعث الحركة هنا في المخاوف الشديدة على فرصة العمل، وسنوات العمل التي تبدو وكأنها تذهب هباءً. لقد برزت المشاركة النسائية في هذه الأحوال بوضوح مثلما حدث في شركة القاهرة للصباغة والتجهيز، وأحد أقسام شركة مصر حلوان للغزل والنسيج (حرير حلوان)، وأيضًا في شركة تليمصر التي تميزت بوجود قيادات نسائية تلعب دورًا بارزًا في الحركة.

ثانيًا: هل نحن حقًا أمام حركات اجتماعية

ربما يكون من المفيد التحديق بجرأة في عيني هذا السؤال الصادم:هل نحن حقًا أمام حركات اجتماعية؟ وتبدو الإجابة بالإيجاب هنا عسيرة، على الأخص إذا شرعنا في المقارنة مع الحركات الاجتماعية التي نشهدها في أمريكا اللاتينية أو بعض البلدان الآسيوية والتي تتسع لقطاعات جماهيرية واسعة، وتنجح في تنظيمها بصورة مرنة تتيح لها التعبير عن مطالبها المباشرة، وممارسة نفوذها عبر أشكال مختلفة ومتنوعة من الحركة.

غير أن معيارًا محددًا لا يمكن اعتماده دون غيره في القياس هنا. كما أنه لا يمكن تصور أن بناء الحركات الاجتماعية دفعة واحدة في الفراغ، بل إنه بغير شك عملية متنامية تجرى في تفاعل مستمر مع التحديات النوعية للواقع الذي تنمو فيه.

1 - التحديات التي تواجه تطور الحركات الاجتماعية في بلادنا

ربما يكون من قبيل التزيد في هذا المقام استعراض المسار الطويل التي تمت فيه مصادرة أشكال التنظيم والحركة المستقلة للطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية المختلفة عبر بضعة من العقود، غير أنه ينبغي التوقف أمام الأوضاع الراهنة التي خلفها هذا المسار:

- لم تزل القيود القانونية تحاصر الحق في التنظيم المستقل، وتحول دون تطور المجتمع المدني بمنظماته المختلفة بدءًا من النقابات العمالية والمهنية، وانتهاءً بالجمعيات والمؤسسات ومنظمات حقوق الإنسان والمرأة وغيرها، حيث تشكل

مجموعة القوانين المنظمة لهذه المنظمات منظومة متكاملة لتكريس هيمنة الدولة على المجتمع المدني، وبسط سيطرتها وأذرعها الأخطبوطية على مناحيه المختلفة،وحيث تجرى"قولبة" أشكال التنظيم داخل أطر خائفة النظم وتمسك بزمامها"جهة إدارية ما" لها كافة الصلاحيات، ولديها ما يكفي من البيروقراطية لتعويق وإحباط كل وأية محاولة للفكاك من الأسر.

- هذه القيود الثقيلة التي كبلت ولم تزل أشكال الحركة والتنظيم المستقل لم تترك متنفسًا للتعبير عن المصالح المختلفة والمتناقضة بطبيعة الحال للفئات والطبقات والقطاعات المختلفة، وتنظيم عمليات الصراع والتفاوض فيما بينها، بينما كانت المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية تدفع إلى المزيد من تناقض المصالح وتضادها.

انقطاع خبرة القطاعات والفئات الشعبية المختلفة لزمن ليس بالقصير بأشكال التعبير عن مصالحها وحمايتها كان من شأنه أن تفقد الثقة في قدرتها على ممارسة نفوذها وتأثيرها، بينما أدت المصادرة الطويلة للحق في التنظيم، والإصرار على إبقاء الناس أفرادًا يواجه كل منهم بمفرده أجهزة الدولة - ينتظر عطاياها أو يتحمل بطشها - إلى البحث عن الحلول الفردية للخروج من المأزق الحياتي الدائم فغاب الشعور بالجماعة، وضاع الانتماء إليها أيًا ما كانت.

- أدت محاولات التكيف مع واقع المصادرة الذي استطال إلى التمسك بالروابط العصبية أو القبلية، حيث سعت الدولة ذاتها إلى تغذية هذه الروابط لبعض الوقت سعيًا إلى الاستفادة منها في إحكام السيطرة من خلال رجالاتها، غير أنها بطبيعة الحال قد أخذت في الإفلات والابتعاد.

- تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لفئات واسعة، وتهميشها إلى حد حرمانها من أبسط الخدمات، وفي الوقت ذاته حرمانها من حقها في تنظيم صفوفها الذي يمكنها من الضغط، والمفاوضة بشأن مصالحها وحقوقها، يدفع بها إلى الحنق والغضب الشديدين على الدولة بل والمجتمع كله، ومن ثم الوطن، ويجعل منها فريسة سهلة لكل صور التعصب وعلى الأخص التعصب الديني.

- العجز عن تطوير الحركات المستقلة وبلورة مطالبها، والضغط من أجل تحقيقها، والغياب الطويل لخبرات إيجابية في هذا الشأن دفع بالناس – أفراداً وجماعات - إلى اللجوء لأشكال وطرق أخرى للحصول على المكاسب بدءًا بالفهلوة، والتحايل على القانون ووضع اليد – وجميعها طرق يغذيها ترهل أجهزة الدولة وتفشي الفساد - وانتهاءً باستثمار المواسم الانتخابية للحصول على الرشاوى الفردية والجماعية.. لننتهى إلى ما رأيناه في الانتخابات البرلمانية الأخيرة!!..

- ربما يكون من المفيد هنا الإشارة إلى أن الحكومات وأجهزة الدولة كانت هي البادئة بتقديم الرشاوى الجماعية في الانتخابات وغير الانتخابات وذلك بتقديم بعض المزايا أو الحقوق لفئات أو طبقات اجتماعية لتمرير سياسة أو إجراء ما، أو مقايضة بعض الحقوق بحقوق أخرى. ولعله غنى عن الذكر البون الشاسع بين تقديم الرشاوى، والحصول على بعض الحقوق من خلال مفاوضة اجتماعية؛ حيث المفاوضة تمارسها أطراف منظمة متبلورة المطالب، لديها القدرة على ممارسة الضغط، ثم إحراز بعض المكاسب.

2 – الحركة العمالية.. أين تقف الآن؟

ربما تكون الحركة العمالية هي الأكثر قربًا في مجتمعنا لما يمكن اعتباره حركة اجتماعيـة، فعلى الرغم من القيود التي كبلتها استطاعت هذه الحركة أن تحتفظ بديناميأتها المسـتقلة على نحو ما. وقد تنامت هذه الحركـة منـذ منتصـف السـبعينيات إلى منتصـف التسـعينيات فيما يمكن اعتباره موجتين متلاحقتين لكل منهما بعض من خصائص متمـيزة. وفى عقـدها الأخير مرت الحركة العمالية - ولم تز- بإشكاليات لا يستهان بها تتعلـق بـالتغيرات البنيويـة الكبرى التي اعترت الطبقـة العاملـة المصـرية، غـير أنهـا لم تفقـد رغم ذلـك قـدرتها على الاستمرار.

ولكي لا يُساء الفهم على أي نحو، ينبغي توضيح أن الحديث عن الحركة العماليـة باعتبارهـا الأكثر قوة وحيوية إنما يجرى قياسًا على واقع بالغ الضعف، والنضوب. غير أننا على نحو ما يمكن أن نشهد ملامح الحركة الاجتماعية التي استطاعت الاستمرار،وتمكنت من بلورة مـا يمكن اعتباره برنامجًـا مطلبيًـا خلال موجتهـا الثانيـة الممتـدة من منتصـف الثمانينـات إلى منتصف التسعينيات، وإن ظلت تحركاتها من الناحية الأساسـية تحركـات دفاعيـة، موقعيـة، ولم تتمكن من كسر الطوق الذي حـال بينهـا وبين امتلاك أدواتهـا التنظيميـة وعلى الأخص نقاباتهـا المسـتقلة، كمـا ظلت قـدرتها على التـأثير في المجتمـع كلـه محـدودة بمحدوديـة مطالبها. ورغم نجاحها في انتزاع بعض المكاسب الجزئية، إلا أنها لم تجرؤ – ومـا كـان لهـا أن تستطيع في ظل المستوى الذي توقفت عنده - على إجراء مفاوضـة اجتماعيـة واسـعة تتعلق بنصيبها أو نصيب الطبقات الشعبية الأخـرى من النـاتج القـومي الـذي كـان الاعتـداء عليه يتم على قدم وساق.

وأيًا ما يكن من أمر، تواجه الحركة العمالية الآن مأزقًا مفصليًا جراء التغيرات التي صادفت بنية الطبقة العاملة، وانحسـار عمالـة القطـاع العـام الـتي تشـكل منهـا الجسـم الرئيسـي للحركة إبان عقديها الماضيين، مما كان له أبلغ الأثر في إرباكها، وتآكل أنسجتها القيادية.

إن المتغيرات الاقتصادية لم تؤد فقط إلى تبدل الأوزان النسبية للقطاعين العام والخـاص، واتساع أعداد العاملين في القطاعات الخدمية مقارنـة بالقطاعـات الصـناعية، وإنمـا أيضًـا تزايد واتساع العمل غير المنتظم و"غير الرسمى" على حسـاب العمـل المنظم والمنتظم، فضلاً عن تعطيل وتهميش جزء لا يستهان به من قوة العمل. وبات من المؤكـد أن الحركـة العمالية لن تتمكن من التطور والنمو مـا لم تتمكن من مجابهـة هـذه المعضـلات الكـبرى، على النحو الذي يفتح أبوابهـا لهـذه القطاعـات الـتي تقـف خارجهـا رغم وزنهـا الكبـير في المجتمع.

3 – الحركة النسائية.. أين تقف الآن؟

رغم امتداد موجتها الحديثة في مجتمعنا قرابة عقدين من الزمان، لم تزل الحركة النسائية من الناحية الأساسية نخبوية البناء. ورغم أنها اسـتطاعت إفسـاح مسـاحة واسـعة لهـا بين منظمات المجتمـع المـدني، إلا أنهـا بقيت بمعـنى مـا طافيـة على صـفحة مجتمعنـا، يمكن رؤيتها مع أي إطلالة عليه من خارجه، لكن جذورها لم تمتد إلى الأرض بعد.

لقد حرصت هذه الحركة أشد الحـرص على اسـتقلاليتها، وعلى بلـورة برنامجهـا النـوعي، غير أنها ربما تكون قد أفرطت في هذا الحرص إلى الحد الـذي فـرض حولهـا سـياجًا حـال دون ارتباطها بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأخرى.

ولعله من نافل القول أن نضال المرأة من أجل انـتزاع حقوقهـا لا يجـرى في فـراغ، وإنمـا في المجتمع الذي تشكل هذا المرأة نصـف قوامـه، حيث من المؤكـد أن مطالبهـا النوعيـة ترتبط بالوضع النوعي لهذا المجتمع، بإشكالياته، ومتغيراته، وقضاياه.

وعلى سبيل المثال شكلت حركات المـرأة في كثـير من منـاطق العـالم وبلدانـه جـزءًا لا يسـتهان بـه من قـوام الحركـة المناهضـة للسياسـات النيوليبراليـة، من حيث أثـرت هـذه السياسات على أوضاع المرأة، على تقسيم العمل على أسـاس النـوع وعلى حرمانهـا من حقها في الخدمات.. . إلخ.

وبكلمات أكثر تحديدًا، إن البرنامج النوعي للحركة النسائية لا ينبغي اختصاره في مشـاكلها مـع الرجـل، ولكنـه ينبغي أن يتسـع لكـل مطـالب النسـاء اللاتي يعـانين قهـراً اقتصـاديًا واجتماعيًا من صنوف مختلفة.

لكي تكون الحركة النسائية حركـة اجتماعيـة حقًـا، ينبغي لهـا أن تعـبر عن مصـالح النسـاء المباشرة ومطالب النساء المباشرة كما هي في الواقع، وسيكون بمقدور هذه الحركـة أن تتسع كلما اتسعت لمطالب فئات نسوية أكثر اتساعًا.

إذا أرادت الحركة النسائية أن تضرب بجذورها في الأرض.. فإن عليها أن تستشرف

الطريق إلى الأرض.. كيف؟

كلما اقتربت الحركة من مطالب قطاعات أوسع من النساء كلما كان ممكنًا جـذبهن إليهـا، وضمهن في صفوفها. ومن جانب آخر.. عندما تـأتى أعـداد أوسـع من النسـاء فـإن برنـامج الحركة النسائية سوف يتغير ويتسع وتتبدل أولوياته وتفاصيله.

ثالثًا: الحركة النسائية، والحركة العمالية.. أين يمكن أن تتقاطعا؟

تتقاطع الحركة النسائية والحركة العمالية عند أكثر من نقطة. إنهما يلتقيان على المطـالب الديمقراطية الـتي تـتيح لكليهمـا إمكانيـات الحركـة المسـتقلة والنمـو، والتمسـك بتطـوير المجتمع المدني واتساعه وحقه في فرض رقابتـه على الدولـة، والتـأثير عليهـا، والتفـاوض معها.

كما يلتقيان عند النسـاء العـاملات وحقهن في المسـاواة في فـرص العمـل والأجـر، وعلى الأخص هؤلاء العاملات اللاتي يعملن دون حماية قانونية أو نقابيـة في القطـاع، ويضـطررن لقضاء اثنتي عشرة ساعة متصلة أمام إحدى ماكينات الملابس.

غير أن نقطة التقاطع الأكثر أهمية - كمـا أراهـا - هي هـذه البقعـة الواسـعة الـتي تشـغلها الجائلات وعـاملات النظافـة والتليفونـات بعقـود مؤقتـة، المهمشـات اللاتي يضـطررن إلى العمل، أي نوع من العمل من أجل الحصول على لقمــة العيش، وهـؤلاء المعيلات اللاتي لا يجدن مصدراً للرزق للإنفاق منه على أولادهن، إنها عمالة القطاع غير الرسمي.

هؤلاء النسوة هن الأكثر قهرًا في هـذا المجتمـع، وكـأنهن يحملنـه على كـواهلهن، وهن في ذات الـوقت قـد بلغن حـدًا من رفض هـذا المجتمـع، والحنـق عليـه.. لمـاذا؟.. لأن هـذا المجتمع قد همشهن خارجه، دون أي التزام حيالهن!!

لكي يمكن ضم هؤلاء إلى حركاتنـا، ينبغي أن نسـاعدهن على بلـورة مطـالبهن، وأن نتبـنى هذه المطالب.. ثم ندعوهن للمشاركة في حركة ضغط من أجل تحقيق مطالبهن.

إن مطالب الضمان الاجتماعي - حسبما أعتقد - هي المطـالب الأكـثر جوهريـة للقطاعـات العريضة من النساء. إننا مجتمـع بلا شـبكة ضـمان اجتمـاعى.. مجتمـع يقـذف بأبنائـه دون أدنى شعور بالمسئولية.. وليس ثمـة وسـيلة تعيـد هـؤلاء اللاتي ابتعـدن كثـيرًا عنـه سـوى استعادته لمسئوليته عنهن.

عند هذه النقطة.. ينبغي أن تلتقى الحركة العمالية والحركـة النسـائية لكي يمكن لكليهمـا أن تضرب بجذورها في الأرض.

إعادة نظر في العلمانية والأصالة

التحديات التي تواجهها الناشطات المصريات ([1])

نادية العلى

من الصعب صرف ذهني وتركيزي هذه الأيام عن مركز اهتمامي الأكاديمي والسياسي والعاطفي، وهو النساء العراقيات، ورعب الاحتلال، وتضاؤل حقوق النساء في العراق. وقد ترددت في المشاركة في مؤتمر لا يمكنني الإسهام فيه بما يزيد على بحث عفى عليه الزمن، كما أنه سيبعدني عن اهتمامي الأساسي هذه الأيام. إلا أنه بالإضافة إلى مشاعر الامتنان والشكر العميقة الخاصة التي أكنها لآمال عبد الهادي وكل عضوات المرأة الجديدة وسائر الناشطات المصريات اللائي أجريت مقابلات معهن وكن في غاية الكرم بما أتحنه لى من وقتهن وما قدمنه لى من مساعدة، فقد شعرت عندما راجعت نفسي أن كل أشكال الكفاح متصلة ببعضها بصورة أو بأخرى. ومع أن الناشطات العراقيات يعملن في سياق مختلف كل الاختلاف، فهن كذلك يكافحن من أجل بعض القضايا المتشابهة وإن كان ذلك في ظروف شديدة الاختلاف على الأرض. وأدركت كذلك أن إعادة النظر في العلمانية والأصالة ليست أمرًا عفى عليه الزمن، حتى وإن كان من المحتمل أن هذا هو حال جزء من الأساس الإمبريقي لمناقشتي.

سوف أعرض في هذه الورقة، التي تعتمد على عملي الأكثر اتساعًا بعنوان"العلمانية والنوع والدولة في الشرق الأوسط:الحركة النسائية المصرية" Secularism, Gender and

the State in the Middle East: the Egyptian Women's Movement (CUP, 2000), خطين فكريين كانا محوريين بالنسبة لتفكيري وعملي الخاص بحركة المرأة المصرية، وإلى حد ما بالنسبة للنساء في العراق كذلك؛ فأحدهما يدور حول مفهوم العلمانية والآخر حول تأويلات"الأصالة" والمناقشات التي تدور حولها.

لماذا العلمانية؟

لم يثر أي مفهوم آخر مثل ذلك القدر من الخلاف أو الاعتراض والتشوش الذي أثاره مصطلح"العلمانية"؛ فخلال العقد المنصرم دخل المفكرون والشخصيات السياسية والسلطات الدينية داخل مصر في مناقشات اتسمت بالحدة في كثير من الأحيان حول أصل العلمانية ومعناها وقيمتها. وغالبًا ما أسهم الباحثون والصحفيون الذين كانوا يعلقون على هذا الأمر من خارج مصر في مستوى التشويش والغموض المحيط بالمفهوم. والأمر المثير للدهشة أن كُتَّابًا كثيرين لم يستطيعوا تحديد ما الذي يعنونه بالفعل حين يتناولون فكرة العلمانية. وكثيرًا ما يصاحب عدم التحديد هذا تقديم العلمانيون باعتبارهم مجموعة متجانسة بدون أي اختلافات أو تباينات داخلها ولا يأخذ الاهتمام المتزايد بالحركات الإسلامية وتجلياتها واتجاهاتها المختلفة في الاعتبار أن الاتجاهات العلمانية التي تمثل مجموعة من المواقف والانتماءات السياسية والمواقف من الدين.

وبالمثل، فقد جرى توجيه القليل جدًا من الاهتمام لأثر من آثار العلمانية الأساسية على المواطَنة الحديثة في مصر، وأعنى بذلك أن العلمانية تُعَرَّف جماعات المواطنين المختلفة على أنها متساوية أمام الدولة والقوانين. وهذا هو الحال في شكله المثالي. فالمقصود بالعلمانية أن يكون لها دور إيجابي في الحكم على الدول متعددة الأعراق ومتعددة الأديان مثل مصر (حيث يوجد فيها مسلمون وأقباط). ومما يؤسف له أن العلمانيات ما بعد الكولونيالية لم تمنح مواطنة متكافئة للأقليات الدينية، واقتصرت في الغالب على تعزيز مشروعية دين الأغلبية وإن كان ذلك على نحو خفى. وكما تقول أمريتا تشاتشي عن الهند،

فقد كانت النزعة القومية في بعض الحالات طائفية أكثر منها علمانية بكثير (1991: 155). إلا أن معظم مؤيدي العلمانية في مصر يركزون على الصلة بين العلمانية و"الوحدة الوطنية" بين الأقباط والمسلمين. وكما قلت في موضع آخر (العلى، 1997)، فإن أزمة العلمانية في مصر تتزامن مع أزمات مرتبطة بالهوية القومية المهددة من"الداخل والخارج"([2]).

والواقع أن ما أثار اهتمامي بالناشطات العلمانيات كان إلى حد ما إدراكي أن التأكيد الحالي على الدوائر الإسلاموية غالبًا ما كان يتم على حساب التعمق في رؤية التباينات بين الفاعلين السياسيين العلمانيين والخطابات السياسية العلمانية في مصر. ولم تكشف لي مشاركتي في نشاط النساء أن هناك فروقًا كبيرة بين الجماعات والناشطين فيما يتعلق بوجهات نظرهم السياسية ومقاربتهم لإخضاع النساء ونشاطاتهن فحسب، بل شككت كذلك في أن هناك اختلافات فيما يخص تفسير العلمانية وتجلياتها في سياستهم وأسلوب حياتهم. ولم يمنعنى هذا الإدراك من الشعور بالدهشة أثناء عملي الميداني حين واجهت مجموعة كبيرة من طرق فهم العلمانية وتجلياتها.

قبل الشروع في بحثى وصفت النزعة"ذات التوجه العلماني" بأنها قبول الفصل بين الدين والسياسة، وأكدت أنها لا تدل بالضرورة على مواقف معادية للدين أو معادية للإسلام، بل أشرت إلى أن النساء ذوات التوجه العلماني لا يؤيدن الشريعة باعتبارها المصدر الوحيد للتشريع؛ ذلك أن مرجعهن هو القانون المدني وقرارات اتفاقيات حقوق الإنسان، كما تبنتها الأمم المتحدة، باعتبارها أطر المرجعية الخاصة بكفاحهن. ومن المؤكد أن هذا التعريف وجد صدى بين النساء اللائي أجريت مقابلات معهن. ومع ذلك تشير نتائج بحثى إلى أن هذا التعريف يغفل تغاير طرق فهم العلمانية وتجلياتها بين الناشطات المصريات، كما أنه يفشل في تحليل الطيف الواسع والمتصل بين المعتقدات والممارسات الدينية والعلمانية في حياة النساء اليومية.

وآمل فيما يلى أن أتمكن من توضيح بعض هذه الرؤى المختلفة بشأن طرق فهم العلمانية فيما بين الناشطات المصريات. وسوف أبحث كذلك كيفية ترجمة صياغة المفاهيم تلك إلى ممارسة سياسية وأسلوب حياة شخصي.

تعريفات واستراتيجيات سياسية:

تفاوتت طرق فهم العلمانية الخاصة تفاوتًا كبيرًا خلال المقابلات التي أجريتها، بل إنني وضعت يدى على اختلافات فيما يتعلق بفهم العلمانية وكذلك الالتزام والانتماء الديني الشخصي في المجموعة الواحدة. وبينما لم يتضح ذلك باستمرار في إجابات النساء اللائي أجريت معهن اللقاءات، فمن المهم التمييز من الناحية المفاهيمية بين الالتزام الديني الشخصي والمجال السياسي الخاص بالدين كمؤسسة.

وتنشأ مشكلة التصنيف في السياق الذي تبدو فيه الحدود غير واضحة إلى حد ما. وتستخدم عزة كرم في دراستها التي تتسم بنفاذ البصيرة عن نشاط النساء والنزعة الإسلاموية في مصر (1998) ثلاثة تصنيفات مختلفة لتمييز عضوات الحركة النسوية المصريات، وهي الإسلاموية والإسلامية والعلمانية. وهي تصف المجموعة الأخيرة كما يلي:

تؤمن عضوات الحركة النسوية إيمانًا راسخًا بإقامة خطابهن على أسس خارج نطاق أي دين، سواء كن مسلمات أم مسيحيات، ووضعه بدلاً من ذلك داخل إطار خطاب حقوق الإنسان الدولي. وهن"لا يضيعن وقتهن" في محاولة التوفيق بين الخطاب الديني ومفهوم حقوق الإنسان وإعلاناته. كما أنهن يرين أن الدين يحظى بالاحترام باعتباره أمراً شخصيًا خاصًا بكل فرد، غير أنه مرفوض تمامًا باعتباره أساسًا يمكن من خلاله وضع أية أجندة

خاصة بتحرير المرأة. وهن بذلك يتحاشين الوقوع في جدل لا ينتهى حول وضع المــرأة في الدين. (كرم، 1998: 13).

من ناحية أخرى تقول عزة كرم إن عضوات الحركة النسوية"يحاولن اتخاذ موقف وسط بين تفسيرات الواقع الاجتماعي السياسي والثقافي بناء على الإسلام من جهة وخطاب حقوق الإنسان من جهة أخرى" (المرجع السابق:2). وبما أن دراستي معنية على نحو خاص بالناشطات ذوات التوجه العلماني، فإنني لا أختلف مع تعريف عزة كرم وتحليلها لعضوات الحركة النسوية الإسلامويات. إلا أنه فيما يتعلق بتصنيفى"علمانية" و"مسلمة"، فإن نتائج بحثى تشير إلى أن الحدود بينهما قد لا تكون واضحة وضوحًا لا لبس فيه. وكما سأحاول أن أبين فيما يلي، فإن الرؤى والآراء الخاصة بالعلمانية والدين شديدة التعقيد ومتغيرة حتى فيما بين أفراد الجماعة الواحدة. وعلاوة على ذلك تمثل اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية مرجعية واحدة فقط من بين مرجعيات كثيرة، على عكس افتراضاتي المبدئية.

إذا تركنا الاختلافات جانبًا لوجدنا أن النساء كافة اللائي أجريت معهن مقابلات أجمعن على معارضة إقامة دولة إسلامية، وتطبيق الشريعة، وقانون الأحوال الشخصية القـائم، وفـرض قواعد لارتداء الملابس، أي الحجـاب الإجبـاري. كمـا اشـتركن في الشـعور بضـرورة عـدم إدخال الدين في السياسة. وقالت لي سهام ك ([3]) عضو رابطة المرأة العربية:

"أنا واحدة ممن يؤمنَّ بضرورة فصل الإسلام عن الحقوق والواجبات المدنية والسياسية والاقتصادية. إنه حق الاختيار في أن تكون مصر بلدًا مسلمًا. وينبغي أن يظل هذا أمراً شخصيًا. فحرية الاعتقاد أمر متكامل. ولابد ألا يتدخل الإسلام في حقوق المرأة. ولا يمكن أن يكون جزءًا من الرؤية السياسية والمستقبل السياسي. فهذه مسألة أخرى تمامًا. وأنا أرغب في فصل الدين عن السياسة الفعلية".

أكدت ناشطات كثيرات في إجاباتهن عن أسئلتي بشأن العلمانيـة أن النسـاء كن سـيدفعن ثمنًا غاليًا جدًا لو نجح الإسلامويون في تحقيق مطالبهم. وقليلات فقط هن من يرين الـدين في حد ذاته، سواء أكـان الإسـلام أم المسـيحية، على أنـه متنـاقض مـع الحركـة النسـوية. وفرَّق معظمهن بين الإسلام والنزعة الإسلاموية، التي كثيرًا ما وصفنها بأنها نزعة تطرفية، كمـا يؤكـدن أن الإسـلامويين، وخاصـة الرجـال منهم، يشـوهون التعـاليم الدينيـة كوسـيلة لاكتساب القوة والسلطة.

هدى ل كاتبة وناشطة في أواخر الثلاثينيات من عمرها توضح هذا الأمر فيما يلي:

"أنا مسلمة وعربية ومصرية. وحين أقول مسلمة أعنى العقيدة الشخصية ولا شيء غير ذلك! وهؤلاء الذين يطالبون بالدولة الإسلامية يستخدمون مفهومًا خاطئًا وتفسيرات مغلوطة للإسلام تقوم على آيات مرتبطة بفترة تاريخية بعينها. وهناك الكثير من أنماط الإسلام والاتجاهات داخل الإسلام، فأي منها هو الذي نتحدث عنه؟ كيف سنقرر ما نقرره بشأن حقوق النساء؟ إن الإسلام يتميز من الناحيتين الجغرافية والتاريخية ببعض الاتجاهات التي تسم بالتقدم وبالبعض الآخر المحافظ".

عبرت بعض الناشطات عن اقتناعهن بأن أي تفسير للإسلام يمثل عقبة في سبيل مسـاواة النساء، ويشرن إلى آيات وأقوال بعينها تؤيد مقولتهن، وهو مـا تفعلـه هـؤلاء النسـاء اللائي

يقلن عكس ذلك. وقليل من النساء من وسعن دائرة نقدهن للإسلام لتشمل الدين بصورة عامة ويؤكدن أن التعاليم الدينية مرتبطة ارتباطًا لا انفصام له بالقيم الأبوية. وتقول ليلى م الناشطة الشابة المشاركة في قضايا صحة المرأة:

الأمر سواء بالنسبة للإسلام والمسيحية واليهودية! فالنساء يُنظر إليهن بصورة أو بأخرى على أنهن أدنى مكانةً، ومن المفترض أن الممارسات الدينية تعمل على أن يظل الحال كذلك. لقد كانت الأديان أداة قوية في أيدي الرجال في أنحاء العالم كافة. وأظن أنه لابد لك من التوسع كثيرًا كى تقرئي أي شيء إيجابي في الدين فيما يتعلق بالمرأة. (ليلى م).

يدخل الانتماء الديني الصراع السياسي والحياة اليومية لهؤلاء النساء اللائي أسميهن"الناشطات العلمانيات" بطرق شتى. فأول كل شيء أن بينهن مسلمات ومسيحيات. وقد نشأن في بيئات ذات درجات متفاوتة من الالتزام الديني. إذ تؤدى بعض الناشطات الصلاة، والبعض يصوم ويحتفل بالأعياد الدينية. كما أن البعض الآخر لا يفعل شيئًا من هذا. ويؤمن البعض بأهمية إعادة تفسير النصوص الدينية كوسيلة لاجتذاب المزيد من المصريات إلى كفاحهن وكذلك لكشف تشوهات التفسيرات الذكورية. ويرفض البعض الآخر فكرة العمل داخل الأطر الدينية؛ إذ سيكون لها أثر عكسي في نهاية الأمر. وما يبرر إطلاق صفة"علمانية" على مجموعة متغايرة من النساء اللائي يستخدمن استراتيجيات مختلفة جدًا هو عدم النظر إلى الدين على أنه الإطار الوحيد للتحليل؛ سواء في كفاحهن أو فيما بين النساء المصريات بصورة عامة.

أصل القيم: مذاهب أم تجارب؟

نقطة الانطلاق بالنسبة للكثير من الناشطات العلمانيات هو أن الدين لا يمثل المصدر الوحيد للقيم ولا يشكل محور التوجيه في حياة الناس. وعن ذلك تقول عايدة سيف الدولة:

تتحدث النساء من كلتا الطائفتين الدينيتين في مصر، سواء أكن مسلمات أم مسيحيات، ومن نفس الطبقة الاجتماعية والتعليمية، لغة متشابهة، ولديهن قيم متشابهة، ويلتزمن بمعايير اجتماعية متشابهة، ويؤدين أو يفهمن انتهاك الحقوق من خلال أحداث متشابهة. وحين نقول نساء من كلا الدينين، فنحن نعني بذلك المرأة المتدينة العادية المؤمنة التي قد ترتدى الحجاب، وقد تؤدي الصلاة دون أن تدافع عن الدين باعتباره منظم العالم. ولا يعنى هذا النساء اللائي يستخدمن الدين كمرجع في كل قرار يتخذنه في حياتهن. فهو في هذه الحالة يشكل جزءًا من الأيديولوجيا إلى جانب أمور أخرى بعضها تجاربهن والبعض الآخر معايير اجتماعية وتجارب متشابهة مرت بها الصديقات والأسرة. وتتأثر بالثقافة التي هي مجموعة من الثقافات والأيديولوجيات الكثيرة إلى الحد الذي يصعب معه القول مني ينتهى تأثر ما وأين يبدأ آخر (عايدة سيف الدولة، 1996:25).

تتناول عايدة سيف الدولة الالتزام الدينى باعتباره ملمحًا من ملامح الحياة اليومية لا يمثل في رأيها سوى جانب واحد من خلفية حياة النساء وقيمهن. وبسبب التسييس المتزايد للإسلام داخل مصر وفي الخطاب الأكاديمي، باتت عناصر الالتزام الديني، وأبرزها ارتداء الحجاب، تمثل مجموعة كاملة من الدلائل التي قد تبالغ في تقييم وزن الدين في الحياة اليومية للنساء. وتتذكر نيفين بـ الناشطة الشابة من جماعة بنت الأرض. الدور الذي قام به الدين في تنشئتها:

"كنا متدينين تدينًا عاديًا في البيت. وكان للإسلام دور محايد. وكانت أمي، على سبيل لمثال، تقول إنه من المهم أن نصلى، وكنت أصلى حتى سن الخامسة عشرة. وبعد ذلك لم تعد لدي رغبة في الصلاة، حاولت أمي مرة ومرتين وثلاث مرات، ثم استسلمت. لبست الحجاب لمدة ستة أشهر وأنا في الخامسة عشرة. لبسته لأنني شعرت أنني فعلت شيئًا خطأ؛ فقد قبلني صديق على خدى، وأنا الآن أرى ذلك أمرًا تافهًا، بينما كنت أشعر حينذاك أنه خطأ كبير. وبعد ذلك أدركت أنني أخدع نفسي، وبعد خمسة أو ستة أشهر لم أستطع الاستمرار وأخبرت أمي أنني أريد خلع الحجاب. وقد خلعته وذهبت إلى الإسكندرية وسبحت في البحر مرتدية المايوه. وارتدت أختى الحجاب بعد سن الخامسة عشرة. وكانت هي الأخرى تلبس المايوه من قبل. وهي مستنيرة مقارنة بالأخريات. كما أنها عقلانية أكثر منها متدينة. ولم تكن تنشئتنا دينية على نحو كبير، غير أن الدين في الخلفية باستمرار. ومع كان ذلك فهو لم يكن في يوم من الأيام المحرك الأساسي. إذ كنا نستخدم الأخلاق أكثر من المفاهيم الدينية. ولم يكن لمفهوم"الحرام" و"العيب" وجود. وأنا لم أستخدم قط كلمة"حرام" مع"ابنتى".

من بين الناشطات اللائي أجريت مقابلات معهن، ذكرت كثيرات أن الالتزام الـديني يرتبـط بالعادات والتقاليد الثقافية أكـثر بكثـير من ارتباطـه بالـدين. وقـد رأت الكثـيرات أن صـيام رمضـان على وجـه الخصـوص طريقـة للمشـاركة في نشـاط جمـاعي ووصـفن رمضـان، وبشكل خاص أسلوب الحياة الذي يفرضه، بأنـه حـدث ثقـافي. وفي بعض الأحيـان يختلـط التدين بالممارسات الثقافية، كما قـالت سـامية ع إحـدى العضـوات الصـغيرات في مركـز دراسات المرأة الجديدة:

"أنا أومن بالإسلام.. وأؤمن بالله. وأصلي. وأصوم. وأقرأ القرآن. وأشرب، ولكني لا أشعر بالذنب لذلك. ولا آكل لحم الخنزير. وهذا مهم جدًا. فالقرآن حرَّم لحم الخنزير لأنه من المفترض أنه حيوان قذر. وأعرف أن الخنازير في الغرب نظيفة، ولكنه مُحرَّم في ثقافتي. والثقافة أقوى من الدين. وعلى سبيل المثال فإن عمى ملحد، ولكنه محافظ جدًا. فتلك قواعد ثقافية وليست مسألة دين. صحيح أن المصريين متدينون بمعيارهم المزدوج ؛ فنحن قد نشرب ثم نصوم في رمضان، فالدين موجود في الخلفية. أنا علمانية لأن هذا سلوك عقلاني. إنه إحساسي السليم. ولا ينبغي أن يكون الدين نقطة الانطلاق في أي لقاء سياسي أو أكاديمي. إن هناك بالفعل قيمًا في ثقافتنا ينبغي أن نؤمن بها؛ ليس بسبب دين بعينه. فالمساواة والاحترام وتقديم المساعدة للآخرين وعدم الاعتداء على الآخرين والطيبة وعمل الخير والأمانة والصراحة جميعها قيم إنسانية يمكن أن يؤمن بها كل إنسان بغض النظر عن دينه. كما أنني أؤمن بعدم فضح الآخرين ووصمهم بالعار كما يفعل الإسلاميون".

طبقًا لما قالته سامية ع، يشكل الدين والعادة شبكة معقدة ليس من السهل فك خيوطها. وهي ترفض الخضوع لمن يربطون"المسلمة الصالحة" بقاعدة بعينها في ارتداء الملابس أو طريقة للسلوك. وتشكو سامية ع، غير المحجبة وغالبًا ما ترتدى مينى جيب، قائلة:"أنا

مسلمة طوال حياتي. لم يريدونني أن أكون مختلفة عما كنت عليه؟" وهي ترى أن التعليم والأخلاق لا ينبغي لهما أن يقوما على أساس من الدين، بل على أساس من القيم الإنسانية الكلية. وبالنسبة للسياسة، فإن سامية ع بصورة عامة صريحة جدًا ولا تتراجع عن انتقاد محاولات وضع القضايا السياسية داخل الأطر الدينية، فيما يتعلق بنشاط النساء أو مشاركتهن في القضايا والحملات السياسية الأخرى. وخلال ورشة عمل استمرت يومين لمناقشة إطلاق"مراقبة إعلام المرأة" ,،تحدثت سامية ع بانفعال حين دار النقاش حول مسألة ما إذا كانت النساء القبطيات يعانين من أشكال إضافية من التفرقة غير تلك التي تعاني منها النساء المسلمات، بسبب وضعهن كأقلية دينية، أم لا. وقد أنكرت متحدثات كثيرات وجود أية تفرقة ضد القبطيات وأكدن المساواة بين النساء القبطيات والمسلمات فيما يتعلق بالحقوق والواجبات والمشاكل. وأخذت سامية ع الميكروفون وتساءلت:"لم تتحدثون باستمرار عن المسلمات والمسيحيات؟ لنفترض أنني أريد أن أكون طرفًا ثالثًا. ماذا ستفعلون حينذاك؟".

لابد أن تكون لنا معرفة بالمناقشات الدائرة حاليًا كي ندرك مدى جرأة ذلك التعليق، وخاصة في سياق به أناس من خلفيات سياسية ودينية مختلفة، ولا يجمعهم سوى اهتمامهم بالإعلام. فهل كانت سامية ع تشير إلى إمكانية أن تكون غير مؤمنة أو أن يكون لها انتماء ديني آخر غير الإسلام والمسيحية؟ إنها لم توضح ذلك، ولكن غيرها من المشاركات بدت عليهن حيرة شديدة. وفي وقت لاحق حكت لي سامية ع عن تلك الواقعة قائلة:"كنت غاضبة. إنهن يصرفن قضايا التفرقة ضد الأقباط عن وجهتها، كما أنهن يتظاهرن بأن المجتمع متجانس. لم يتحدثون باستمرار عن المسلمين والمسيحيين؛ فلنفترض أننى يهودية. ماذا ستفعلون معي؟" وكثيرًا ما تثور قضية التفرقة ضد الأقباط بمناسبة مناقشة سامية ع للعلمانية. وكما هو حال المفكرين الذكور مثل المرحوم فرج فودة، تشعر سامية ع بالرعب من النزعات الطائفية وتزعجها معاملة الأقباط داخل الجماعة الوطنية.

ولذا فليس من المستغرب أن يكون للناشطات القبطيات نصيب خاص في النقاش الدائر حول العلمانية. نادية م واحدة من أكبر من أجريت معهن مقابلات سنًا تصف نفسها وتقول إنها مؤمنة، وهي تُعَرِّف علمانيتها من ناحية الاختلاف عن العقيدة الدينية التي تبرزها الكنيسة. وهى ترى أن إيمانها جزء لا يتجزأ من حياتها، ولكنها ترفض فكرة أن يكون الإيمان مساويًا للمذاهب الرسمية أو الأحكام الصادرة عن السلطات الدينية:"يحاول الدين كمؤسسات إغلاق الباب في وجه الآخرين. وأنا أنظر إلى ما وراء حدود الدين المحلي، متقبلةً النزعة الإنسانية، ومتقبلةً التعددية، حيث أبني قراري على أساس أن يكون الخير للجميع". وتتحاشى نادية م موضوع التفرقة ضد الأقباط في علمانيتها، وتلمِّح فقط إلى قضية الوحدة الوطنية فيما يتعلق بقيمة التعددية الخاصة بها. ناحية أخرى نجد أن رجاء ن أشد عنفًا فيما يتصل بالعلاقة بين العلمانية وانتمائها الديني القبطى:

> **"تناقش الشخصيات العامة في المجتمع القبطى الأمر انطلاقًا من سياق ديني سياسي. وليس هذا هو ما أريد تأكيده باعتباري قبطية. ولكن إذا كان المجتمع بأسره لا يراك إلا في هذا الإطار، فإن أمامك خيارين؛ فإما أن تنكره، أو أن تقول"نعم، وماذا في ذلك". ولكني لا أقول أبدًا"إني قبطية أولاً"، بل أقول"أنا مصرية". وحين حلت الهوية الدينية فجأة محل الهوية القومية في السبعينيات، كنت لا أزال أختار كونى مصرية أولاً ثم قبطية بعد ذلك. ومع ذلك فهذا عكس ما هو سائد. وما زلت أشعر أن الخلاص الوحيد لهذا البلد هو العودة إلى شعار ثورة 1919"الدين لله والوطن للجميع". إنى أؤمن بالدولة العلمانية التي يعني فيها كونك مصرية أنك مواطنة. أما في الدولة الإسلامية فتقوم**

المواطنة على طائفة دينية بعينها. وفي ذلك تفرقة آلية ضد غير المسلمين".

ترى رجاء ن نفسها على أنها جزء من أقليتين؛ هما النساء والأقباط. وهي تشعر أن المواطنة من الدرجة الثانية من نصيب الجماعتين. كما أنها تكره الطابع الإقصائي وادعاء امتلاك الحقيقة لأي دين، وهو الجانب الذي تشبهه بالفاشية:"إنني حتى لا أحب كلمة (التسامح) لأنها تعنى أنك تصبر على شيء ما. وهي تعنى في السياق الديني الصبر على عقيدة الآخر. كما تعنى أن هؤلاء الناس على خطأ في الواقع، ولكن عليك أن تتحملهم. إنه موقف يقوم على التعطف والتكرم. وأنا لا أريد التسامح، بل أريد الاحترام!" وبالإضافة إلى اقتناعها بأن الدولة العلمانية وحدها هي التي يمكن أن توفر المساواة والعدل والاحترام، فهي تؤكد أن توجهها العلمي ناتج عن مزيج من الأنساق القيمية. فقد ارتبطت تنشئتها الدينية بالتعرض للقيم الإنسانية، وبشكل أساسي نتيجة لقراءاتها ومناقشاتها مع أبيها. وفيما بعد تكوَّن لديها توجه أوحت به، كما تتذكر هي، قراءات بعينها، إلا مصدره الأصلي هو إحساسها العميق بالعدل. وتؤكد رجاء ن، مثلها مثل نادية م وسامية ع، ضرورة الاعتراف بالطابع الفسيفسائي للخلفية التي تتشكل عليها القيم وتُتخذ القرارات. وهي ترى أنه قد يكون للدين أهم الأدوار في حياة الآخرين، إلا أنه بالنسبة لرجاء ن هناك أطر مهمة أخرى.

كما كان الحال في افتراضاتي قبل أن أبدأ العمل في بحثى، غالبًا ما يفترض البعض أن الأطر الأخرى تنبع من الرؤى والمذاهب العالمية الشاملة، كالاشتراكية، أو الوثائق المحددة، كالاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان. وأوضحت لي الكثيرات من الناشطات اليساريات القوميات أنهن ما زلن يتبعن المنهج الماركسي في تحليلاتهن. ومع ذلك فقد أكد معظمهن أنهن تخلين عما كانت حقائق لا ريب فيها فيما يتعلق بالعلاقة المباشرة بين الاستغلال الاقتصادي وتحرير المرأة. فقد غيرت تجاربهن داخل الأحزاب السياسية ومع أزواجهن"التقدميين" في البيت نظرتهن على نحو جعلهن يؤيدن الآن ضرورة وجود كفاح النساء المستقل. وتؤكد نساء أخريات أن مرجعيتهن الأساسية هي الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان وحقوق. المرأة أنهن لا يؤمنَّ بالخصوصية الثقافية فيما يتعلق بحقوق الإنسان الأساسية بصورة عامة وحقوق المرأة على نحو خاص. ومع ذلك أكد عدد من النساء اللائي أجريت مقابلات معهن على أن قيمهن ومفاهيمهن لا تقوم على مذهب بعينه أو على إعلان دولي لحقوق الإنسان في حد ذاته، بل تصدر عن تجارب عديدة للكفاح الفردي والجماعي. وقالت لي هانية ك :

> **"الإسلاميون يلجأون فقط للنص، وهذا هو إطارهم. ويأتى حكمهم الخاص بالنسق القِيَمي من خلال النص. أما إطاري المرجعي فيقوم على بعض المفاهيم المجردة، كالمساواة والنزعة الإنسانية وحقوق الإنسان والتعددية بعض والتسامح وغير ذلك، وهي تنبع من تجاربي اليومية. وبطبيعة الحال لا تأتى هذه المفاهيم من فراغ، بل جاءت من مدارس فكرية مختلفة. ومع ذلك فأنا لا أؤيد أيديولوجيا بعينها، لأن ذلك سوف يختزل أشكال القمع وتعقيدات الواقع. إن قيمي ومفاهيمي جزء من تطوري الشخصي مثلما هي نابعة من الكفاح الجماعي".**

في هذا السياق اشتكت هانية ك وبعض الناشطات الأخريات من ميل الباحثين الغربيين الذين يجرون أبحاثًا في مصر إلى استبعاد التجارب اليومية والقدرة على التركيب على نحو خلاَّق بالاقتباس من الأنساق القيمية المختلفة. فالفاعلية الإنسانية تؤطر في المقام الأول وفقًا لـ الأيديولوجيات الجماعية – علمانية كانت أم دينية – وتُعْطَى مساحة قليلة جدًا للارتجال والمقاومة الفرديين. وقد ذُكر المستوى الفردي فيما يتعلق بأطر النساء

المرجعية وعلاقتهن بالدين، إلا أنه يتصل كذلك بمفاهيمهن وقيمهن. وتقول هانية ك إن على المرء أن يبدأ ببناء الإطار الخاص به القائم على واقع محدد:"الواقع الذي أراه اليوم يتميز بوجود جماعات مضطهدة مختلفة من الناس؛ فهناك النساء والمسيحيون والطبقات ذات الدخل المنخفض. وواقعى زاخر بكل أنواع الظلم. ولابد من إيجاد حلول تأخذ في اعتبارها هذه الأشكال من الظلم".

بناًء على ما تقوله هانية، لا تقدم العلمانية في حد ذاتها علاجًا لأشكال الظلم هذه. وهي تتذكر تجربتها مع الاشتراكية التي كانت،كما تظن هي الآن، بطرق شتى بمثابة غمامة تحد من قدرتها على رؤية وجهات النظر الأخرى وتمنعها من بحث سائر المفاهيم. والآن تنكر هانية أشكال المذهب الجامد والأطر الشمولية كافة والتي تصفها بأنها جزء من المشروع الحداثي:

"سئمت الكثير من العلمانيين الذين أعرفهم. فهم يعيشون على الصور والتجارب القديمة ولا يبدعون مفاهيم جديدة. بل إنهم لا يعطون لأنفسهم الفرصة، لأنهم يعزلون أنفسهم عن التجارب، فيصبحون نتيجة لذلك جامدين ومزعزعين.. وهم يسعون بشكل محموم إلى التعلق بشيء. وهؤلاء الناس في حقيقة الأمر شديدو القرب من طريقة التفكير الإسلاموية. أما عكس ذلك فهو التسامح وتفتح الذهن وسعة الصدر".

لا توفر العلمانية في رأى هانية ك سوى مظلة واسعة قد تضم تحتها مجموعة مختلفة من الخطابات والممارسات والمفاهيم التي تؤكد بعضُها حقائق قديمة بينما انفصل البعض الآخر عن النماذج الجامدة. ويشبه فهمها تحليلي في كل موضع من مواضع هذا الكتاب حيث أشير مرارًا إلى التركيبة المتغايرة لنشاط النساء ذوات التوجه العلماني.

المتصل العلماني:

بدلاً من تخيل تصنيفات ذات حدود واضحة، قد يكون من الأجدى تصور المواقف والتوجهات العلمانية والدينية كطيف متصل. وتبدو ثنائية الديني مقابل العلماني نفسها معوقة إلى حد ما، حيث إنها تغذي فحسب التصور الإسلاموي للعلمانيين على أنهم"معادون للدين". ذلك لابد من التأكيد على أنه لا يمكن الجمع بين درجة الالتزام الديني عند الناس ودرجات الدين المؤسسي. كما أن التدين الشخصى ليس مؤشراً على المواقف السياسية، والعكس صحيح. وقد أبدت مبحوثاتي مجموعة من المواقف تجاه التدين والالتزام الشخصي أكثر بكثير من مواقفهن السياسية. وتؤيد كل النساء اللائي أجريت مقابلات معهن الدولة العلمانية ويعارضن تطبيق الشريعة.

كما حاولت أن أبين، فليس من الممكن رسم صور للخلفية الدينية ومستويات الالتزام والموقف من الدين فيما يتعلق بنشاط النساء والتفسير المحدد والواضح للعلمانية. فالعامل الذي قد يبرر وجود اختلاف في المواقف والممارسات بين النساء اللائي أجريت مقابلات معهن هو العمر والجيل الذي تنتسب إليه كل منهن. وتؤثر المداخل المختلفة إلى حركة النساء على المعتقدات السياسية ونوع النشاط الذي تشارك فيه المرأة. وبالمثل قد يمكن تبين الفروق بين الأجيال فيما يتعلق بالرؤية المحدَّدة للعلمانية.

كان ذلك واضحًا طوال بحثي، إلا أنه أصبح ملحوظًا على نحو خاص فيما يتعلق بمركز دراسات المرأة الجديدة، حيث كانت عضويته عند إجراء بحثي في أواخر التسعينيات تتكون من جيلين من الناشطات؛ هؤلاء اللائى كن جزءًا من الحركة الطلابية في السبعينات وهم الآن في الأربعينيات أو الخمسينيات من أعمارهن، والناشطات الأصغر سنًا اللائي في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ممن انضممن إلى الجماعة في السنوات الأخيرة. وعمومًا فقد بدا أن العضوات الأصغر سنًا كن أكثر التزامًا بتعاليم دينهن من نظيراتهن الأكبر سنًا. وفي حالة سامية ع، على سبيل المثال، أصبح واضحاً على نحو خاص أن

الالتزام الديني الشخصي لم يكن في حد ذاته دليلاً على التوجه السياسي. وحتى فيما بين النساء الأكبر سنًا داخل الجماعة، فقد اكتشفت أن هناك فرقًا يتعلق بمقاربتهن للدين وكانت مواقفهن بعيدة عن الإجماع. إذ كان البعض من العضوات الأكبر سنًا يرفضن فكرة المشاركة في إعادة تفسير الدين لمواجهة التفسيرات الذكورية المحافظة، بينما كان البعض الآخر يدعو إلى هذه المقاربة.

لا شك أن هناك اختلافات لا سبيل إلى التغلب عليها بين الناشطات الإسلامويات والناشطات العلمانيات. ومع ذلك فمن الممكن كذلك تبين نقاط الاتفاق. وتدور تلك التشابهات في المقام الأول حول معارضة الإمبريالية وخطر الغزو الثقافي العربي الملاحَظ. بل يمكن العثور على النماذج الحداثية المرتبطة بالفروق الواضحة بين المجالين العام والخاص.

لحياة النساء في أي من"المعسكرين"، وهو ما يخلق من نواح كثيرة عالمًا منطقيًا مشتركًا. وما لا يمكن المبالغة في توكيده هو أنه في الوقت ذاته الذي كان فيه مفهوم العلمانية عرضة للتفسيرات المختلفة المتطورة باستمرار، ظهرت خطابات ومفاهيم جديدة داخل هذا الإطار المتغير لا يمكن تمييزها بناءً على معارضتها للدين والنزعة الإسلاموية فحسب.

أود الاستعانة بفكرة هومى بابا عن"العلمانية التابعة". فهومي بابا يحذر من فصل العلمانية عن"الارتباط في التفوق العرقي ethnocentric والتفوق الأوروبي Eurocentric فيما تسمى بقيم التحديث" (1995:ـ 6). فإذا لم يكن هناك ما هو علماني بالفطرة فيما يتعلق بأي من"الغرب" أو المسيحية، فليس هناك ما هو تقدمي أو ديمقراطي بالفطرة فيما يتعلق بالعلمانية. ذلك أن أي ارتباط ذي معنى لابد أن يتم من خلال السياق التاريخي والسياسي فحسب. وكان العلمانيون المصريون في ثلاثينيات القرن العشرين يتطلعون إلى الأنظمة الفاشية الأوروبية كي يستلهموا ما كانوا يرونها نماذج للتقدم. وعلاوة على ذلك لا تأخذ الأفكار السائدة عن العلمانية – القائمة على الأفكار الليبرالية بشأن النزعة الفردية والاختيار والمساواة - في اعتبارها اهتمامات الجماعات المهمَّشة ومحنتها. والناشطات المصريات لسن ضحايا سلبيات، بل منخرطات في المهمة الصعبة المتعلقة بمنازلة الخطابات المحافظة المهيمنة التي تتبناها الدولة والإسلامويون والمفكرون الذكور.

تأويل الأصالة:

عند مناقشة قضايا العلمانية بين المفكرين والساسة العرب، وحتى بين الجمهور العربي العام، كثيرًا ما يكون مجال الثقافة والقيم هو أكثر ما يُستشهد به. ففي مصر، على سبيل المثال، تشير باستمرار عناصر داخل الحكومة وكل من الإسلامويين المحافظين وقوى المعارضة اليسارية إلى"ثقافتنا" في مقابل"الثقافة الأجنبية/ الغربية / الفاسدة" مما يقوض بالتالي أساس أي جدل جاد أو مناقشة جادة. وفي السنوات الأخيرة اتُهمت الناشطات على وجه التحديد - من الإسلامويين والمحافظين، وكذلك من أصوات قومية يسارية – بالتواطؤ مع"الإمبريالية الغربية" باستيرادهن أفكارًا وممارسات غربية والترويج لها في المجتمع. وفي ضوء هذه الاتهامات المرعبة جدًا، ليس مستغربًا أن تبنت ناشطات كثيرات تلك الاتهامات، واعتبرن الحركة النسائية بمثابة مفهوم غربى، دخيل على سياقهن الاجتماعي والسياسي والثقافي ومغرِّب له (العلى، 2000: 47).

رغم شيوع اللجوء إلى"الثقافة المحلية في الخطاب السياسي المصري، فلابد من الارتياب في فائدة هذا المفهوم وصلاحيته. وكما أظهرت ليلي أبو لغد في السياق المصرى (1991، 1998)، والكثير من الباحثين في أماكن أخرى في سياق ما بعد الكلونيالية،فإن الثقافات

والتقاليد، ليست كيانات ثابتة ومغلقة، بل هي عرضة للتغيير وتتأثر باستمرار بالمواجهات والمقايضات الثقافية، بغض النظر عما قد يكون عليه شكل تلك المواجهات والمقايضات. وحتى في غياب المواجهة مع ثقافة مختلفة، فإن التوترات وصراعات القوة بين القوى الاجتماعية المختلفة وشتى الفاعلين السياسيين تؤدى إلى التحولَ والتغيرَ على مدى فترة من الزمن. وليست التقاليد في أنحاء العالم عرضة للإصلاح والتغيير والتعديل فحسب، بل إنه كذلك يُعاد اختراعها بفاعلية كي تتلاءم مع من بيدهم القوة في الوقت الراهن:"ما يبدو في الشرق متخفيًا في هيئة النزعة التقليدية هو في العادة خطاب اعتذارى أو إصلاحي على نحو جذري، وهو في صياغته وفي معايير إضفاء الشرعية الخاصة به ليس تقليديًا بحال من الأحوال؛ فالتقاليد لا تضفى الشرعية على نفسها، حيث إنها أساليب تعبير". (العظمة، 1993: 40). وتفترض لغة"الأصالة" وجود هوية ثقافية يقول عنها عزيز العظمة إنها"فريدة، بشكل أساسي في استمرارها على مر الزمن، وجعل نفسها مميزة في المقام الأول عن الموضوعات التاريخية الأخرى" (المرجع السابق:42).

السبب الآخر لانتقاد الصورة الجامدة لـ"الثقافة الأصيلة" وقيمها التي لا تتغير في مقابل"الثقافة الغربية" هو أنه من المفارقة أن المستعمرين وضعوا هذه الثنائية في بادئ الأمر لتأكيد الاختلافات الأساسية بين أنفسهم والمستعمَرين، ولم يكن يُنظر إلى هذا"الفرق الجوهري" على أنه إثراء أو مصدر معرفة بالنسبة للمستعمرِين، بل كان يجرى إبرازه من باب"تفوق الثقافة الغربية" و"همجية الثقافة المحلية". بعبارة أخرى، كان يمثل صورة لـ"الآخر" باعتباره أدنى مكانةً ومختلفًا اختلافًا جذريًا، وكما تقول بارثا تشاتر جى فإنه يكون"من ثم أدنى مكانةً على نحو لا يمكن إصلاحه" (1993:33).

لم ينطوِ البناء الاستعماري للاختلاف على التشويه الأوروبي المتسم بالتعالى على كل ما يتعلق بـ ثقافات المستعمرين فحسب، بل كان مفرطًا في تعظيمه الفج للذات. وكان البناء المثالي للثقافة الغربية الملتزمة بقيم المساواة والحرية والنزعة الإنسانية يتناقض تناقضًا شديدًا مع الممارسات الفعلية لـ"الحضارة الغربية" (العلي، 2000: 224). وتقول عضوة الحركة النسوية الهندية أوما نارايان على نحو مقنع إن"هذا الإدراك للذات لم تزعجه حقيقة أن القوى الغربية كانت متورطة في العبودية والاستعمار، أو أنها كانت تقاوم منح الحقوق السياسية والمدنية حتى لعدد كبير من الرعايا الغربيين، بمن فيهم النساء" (1997: 15).

كانت تصورات النوع، وخاصة القيم والممارسة المتصلة بالنساء، مهمة لتأكيد الفروق الجوهرية وتفوق المستعمِرين. وأثناء الكفاح من أجل الاستقلال في أعقاب النزعة الكولونيالية، ظلت السياسات الوطنية والخطاب الوطني تبرز الاختلافات فيما يتعلق بالقيم والمعايير، وخاصة تلك القيم والمعايير المتصلة بالنساء. ومقولة بارثا تشاترجي (1993) إن النزعة القومية الهندية ميزت بين المجال"الخارجي" أو المادى للدولة والمجال"الروحي" لها صداها في السياق المصري. وتقول تشاترجى:

> **[.. .] كان الجانب"الروحي" أو"الداخلي" للثقافة، كاللغة أو الدين أو عناصر الحياة الشخصية والعائلية، يقومان بطبيعة الحال على فرضية وجود اختلاف بين ثقافتي المستعمِر والمستعمَر. وكلما ازداد انشغال النزعة القومية بنضالها ضد القوة الاستعمارية في المجال الخارجي للسياسة كان إصرار تلك القوة على إظهار أمارات الاختلاف الثقافي"الجوهري" أشد لإبعاد المستعمِر عن ذلك المجال الداخلي للحياة الوطنية ولإظهار سيادتها عليه. أما في المجال الخارجي للدولة، وهو مجال القانون والإدارة والاقتصاد وفن الحكم المفترض أنه"مادي"، فكانت النزعة القومية تحارب بلا هوادة من أجل محو أمارات الاختلاف**

الاستعماري. ذلك أن الاختلاف لم يكن له ما يبرره في ذلك المجال. فهو يبدو في هذه الحالة إعادة تأكيد لدعاوى عالمية نظام القوة الحديث على وجه الدقة (1993:26).

في مصر ما بعد الكولونيالية، تمسكت النخب القومية والإصلاحيون بأفكار الغرب الحديثة في سياق الاهتمامات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية المرتبطة جميعها بالمجال"الخارجي". وكان حق النساء في التصويت والحصول على التعليم وفرص العمل من بين شروط الإصلاحيين والمحدِّثين المصرين. وداخل ما يسمى المجال"الداخلي" للمجتمع،مثل الأعراف والقيم المتصلة بالأدوار والسلوكيات"الملائمة" للنساء، وواجباتهن وحقوقهن في البيت والأسرة، وعلاقتهن بالرجال، كان ولا يزال هناك التمسك بوجود اختلاف جوهرى عن الثقافة الغربية (العلى، 2000:225).

لهذا السبب، لا يبدو مستغربًا أنه حتى الناشطات المصريات تشاركن في التأكيد على الاختلاف الثقافي الجوهري، ذلك أن وطأة الاتهام بالخيانة يكون ثقيلاً على أي شخص يبدو متواطئًا مع القوى الاستعمارية السابقة أو الإمبريالية الحالية. ومع ذلك يرفض عدد متزايد من النساء أن يوضع في موضع دفاعي، وإحدى الاستراتيجيات هي فصل الكفاح ضد قمع المرأة عن ارتباطه بـ"الغرب". وتقول ليلى ك، وهي في الثلاثينيات من عمرها، بانفعال:

"لماذا يتهموننا بتقليد الغرب حين نتحدث عن البعد الأبوى؟ فكأن التمرد والحرية والكرامة والوعي مزايا لا يمكن للنساء العربيات الحصول عليها، وإن حصلن عليها فحينئذ يكن مقلدات للغرب. إن لدى مخ يزن أمخاخ 500 امرأة غربية. ويمكن أن أصل إلى نتائج أفضل من الغرب. لماذا تلك العقد؟ إن العلاقات الطبقية تقمعنى كل يوم مثلما يقمعنى النظام الأبوى. فنحن هنا نشعر بالبعد الأبوى على نحو أشد كثافة، لأنهم في الغرب فصلوا الدولة عن الدين. وهو في مجتمعاتنا أكثر وضوحًا ديننا وتقاليدنا وعاداتنا".

تؤكد ناشطات أخريات أن الحركة النسوية لها أوجه مختلفة وتسمح بمقاربات متباينة. وكثيرًا ما تتجاور المقاربات المصرية مع"المقاربات الغربية":

"أظن أن هناك تناقضات كثيرة هنا في بلدنا. ونحن نعيش تلك التناقضات كل يوم. فمن ناحية هناك ثقافة شديدة المحافظة – كما تعلمين – وهناك عادات وأعراف ما زال معمولاً بها منذ سنين وسنين؛ ومن ناحية أخرى هناك المقاربة الغربية للأمور. وربما لا ندرك الأمور بالطريقة نفسها التي يدركها بها الغربيون، ولكن من المؤكد أننا نرى متى تؤثر علينا العادات والتقاليد تأثيرًا سلبيًا. وغالبًا ما يؤدى هذا إلى مواجهة مع ثقفاتنا, وخاصة فيما يتعلق بالقضايا الحساسة. وختان الإناث واحد من تلك القضايا. والوضع القانوني للنساء قضية أخرى.. . والإجهاض قضية من تلك القضايا كذلك. وهذه كلها مواجهات. وهناك بعض الحقائق التي تفرضها ثقافتنا علينا، غير أننا نرى أنها امور خاطئة لابد لنا من لنا من تصحيحها. ومع ذلك فليست كل النساء اللائي يحاولن تصحيح المقاربات الخاطئة يفعلن ذلك من منظور غربي" (دينا م طبيبة في الثالثة والأربعين وإحدى ناشطات حقوق المرأة).

أصبح تفسير العالم على أساس"المحلي" في مقابل"الغربي" حقيقة لا خلاف عليها بحيث لا يوجد في واقع الأمر سوى عدد قليل جدًا من المفكرين والأكاديميين المصريين يشكك

فيها أو يتحداها ومع ذلك ترفض بعض الناشطات اللائي يحاولن الإفلات من أطـر الخطـاب السـائدة هـذا التصـنيف بالكامـل وفقًـا لتلـك الأسـس. وتوضـح ذلـك ناشـطة شـابة في الأربعينيات من عمرها كما يلي:

يعود كفاحنا إلى ما قبل هـدى شعراوى. وأنـا لن أضعه في إطـار زمـني محـدد، ولا إطـار غربي أو غير غربي. فقد كان الناس جميعًا في أنحاء العالم يحاربون الظلم. وتأطيره داخل هذا النوع من الثنائية أمر ضار. فهو يعكس الطريقـة الـتي ينظـر بهـا كـل من الإسـلامويين والغرب إلى القضايا ويخلقون بها هوياتهم. ويصوَّر التفكير الليبرالي العلماني على أنه مِلك للغرب. ولابد أن نخترق هذا (العلى، 2000:60).

يؤكد من يتحدون تلك الثنائية الشائعة على أن الناشـطات يـواجهن اتهامـات مشـابهة منـذ بداية القرن حتى الآن؛ وكل ما حدث هو أن الاتهامات باتت أشد قوة والسياق العام أصـبح أكثر تهديدًا:

> **"اتهام المرء بأنه غربي أكثر من اللازم أشد قوة الآن مما كان عليه من قبل. ففي بداية القرن أصبح التحديث مشروع الأمة. أما الآن فنحن عكس تلك العملية، وهو ما يجعل تلك المزاعم والاتهامات أكثر ضررًا. والمشروع الوحيد القائم الآن هو مشروع الإسلامويين الخاص بادعاء الأصالة. وهو أشد صعوبة علينا الآن، إلا أنه في الوقت ذاته هناك تحدٍ أقوى بكثير لتطوير لغتنا وجوهر مشروعنا. ويجبرنا هذا على النظر بشكل أعمق والعثور على جوهر ما نحاول القيام به" (المرجع السابق:61).**

لا شك في أن المشاعر الحالية الخاصة بتهديد"الثقافة الغربية" ورفضها تقـوم على أسـس قوية في ضوء حقيقة أن التلاعب السياسي لا يزال يشكل مصر ما بعـد الكولونياليـة. ومـع ذلك فقـد يكـون الأمـر بنَّاءً أكـثر وأشـد فاعليـة على المـدى الطويـل بالنسـبة للناشـطات المصـريات إذا مـا قلت إن مـا يجعلهن مختلفـات عن الأخريـات، داخـل النسـيج الوطـني وخارجه، ليس درجة"الأصالة الثقافية" الخاصـة بهن، بـل تحليلاتهن ومقاربـاتهن السياسـية المحددة، وقيمهن الأخلاقية ورؤاهن المستقبلية.

نحو نزعة كوزموبوليتانية متأصلة:

تتقاسم عبء التجـارب الاسـتعمارية وأشـكال الكفـاح الحاليـة ضـد الإمبرياليـة الكثـير من عضوات الحركـة النسـوية في أنحـاء العـالم اللائي كثـيرًا مـا يتحـدين - رغم ذلـك - فكـرة الجوهر الثابت للثقافة التي تتغاضى عن تعقيدات السـياقات الثقافيـة وديناميكياتهـا. وتعـبر عضوة الحركة النسوية الهندية أوما نارايان عن ذلك بطلاقة على هذا النحو:

> **"لابد لنا من الابتعاد عن صورة السياقات القومية والثقافية باعتبارها غرفًا أحكِم غلقها، ولا تتقبل التغيير، حيث يوجد"داخلها" فضاء متجانس، ويسكنها"مطلعون أصلاء على بواطن الأمور" يشتركون جميعًا في قدر موحَّد ومتساوق من مؤسساتهم وقيمهم. ويعم سياقات العالم الثالث القومية والثقافية التعدد والخلاف والتغيير كما يعم نظيراتها"الغربية". فكل منها متخم في الغالب بالآراء السطحية المعتزة بنفسها عن"الثقافة" و"القيم" الخاصة بها وتهمَش مصالح وهموم الكثير من أعضاء المجتمع الوطني، بما في ذلك النساء (1997: 33)".**

وهي ترى أنه لا يمكن تصـنيف النسـويات في العـالم الثـالث على أنهن"غربـاء" عن الأمـة والثقافة، لكونهن يألفن الممارسات والمؤسسات والسياسات الـتي ينتقـدنها ويتـأثرن بهـا. غير أنهن كذلك مواطنات فاعلات غالبًا ما كـانت أشـكال كفـاحهن وحملاتهن مهمـة لزيـادة الوعى والاهتمام بما يتعلق بالقضـايا الـتي تـؤثر على النسـاء (المرجـع السـابق). وأرى أن أوما ناريان تبرز سبيلاً ممكنًـا ومعقـولاً للخـروج من المعضـلة الـتي تواجـه الناشـطات في الدول ما بعد الكولونيالية:

أحاول إثبـات أنـه من الضـروري مقاومـة محـاولات رفض الآراء والسياسـات النسـوية في العـالم الثـالث باعتبارهـا"تغريبًـا"، عن لفت الانتبـاه إلى الاسـتخدام الانتقـائي والمصـلحي للمصطلح من ناحية، وعن طريق الإصرار على أن خلافاتنا ليست أقـل تأصـيلاً في تجاربنـا داخـل"ثقافتنـا"، أو أقـل"تمـثيلاً" لواقعنـا المعقـد والمتغـير من آراء أبنـاء بلـدنا الـذين لا يشاركوننا رؤانا، من ناحية أخرى. ولابد لعضوات الحركـة النسـوية في العـالم الثـالث علي نحو مُلّح من لفت الانتباه إلى حقائق التغيير داخل سياقاتهن، لكي لا تنقض"التقاليد الثابتة" مشروعية أجنداتنا (30:1997- 31)".

قد تنطوي هذه المقاربة التي اقترحتها أوما نارايان على زعزعة كل من الخطـاب القـومي والخطاب الإسلاموي المصريين وكذلك الادعاءات الغربية الحالية الخاصة بالتفوق الأخلاقي والثقـافي. وكمـا أن خطـاب المسـتعمرين بشـأن قيمهم الثقافيـة لم يكن ينسـجم مـع ممارساتهم السياسية، فـإن الحكومـات الأوروبيـة والأمريكيـة في الـوقت الـراهن لا يمكن وصفها بأنها ملتزمة التزامًا تامًا بالمساواة النوعية. فالواقع أن النشـاط النسـوي في كثـير من السياقات الغربية مهمش ويعتبرونه معاديًا للمجتمع ([4]).

كان المفكرون المصريون من الناحيـة التاريخيـة انتقـائيين في انتحـالهم الأفكـار الأوروبيـة بشأن الدولة القومية ورفضهم لتلك الأفكار. وقد بات واضحًا لي أن عملية الانتقاء هذه مـا زالت تشكل الخطابات السياسية المصرية حتى الآن. والتحليل المتسم بنفاذ البصيرة الذي يلقي الضوء على هذه النقطة قامت بـه ليلي أبـو لغـد (1998) الـتي تكشـف النقـاب عن التشابهات بين الحداثيين العلمانيين والإسـلامويين فيمـا يتعلـق بمفـاهيم الـزواج والأسـرة، وتقدم بالتالي أدلة على ذلك الانتحال الانتقائي وإدانة الإسلامويين للحضارة الغربية. وهـذه العملية ليست واضحة بين القوى الإسلاموية والقومية المحافظة في مصر حاليًـا فحسـب، بل إنها ملحوظة كذلك – وإن بشكل أقل- بين بعض الناشطات اللائي يبدين قدرًا كبيرًا من الانتقائية فيما يتعلق بمسألة ما هو مشروع ثقافيًا بشأن كفـاح النسـاء من أجـل المسـاواة والتحرر.

ونتيجة لذلك يؤدى تبنى وتطبيع المرجعية التي لا تزال قائمة منـذ المواجهـات الاسـتعمارية المبكرة، ولكنها تفاقمت نتيجـة لعمليـات العولمـة الأحـدث عهـدًا، إلى تقييـد فضـاء ومنـبر العمل المنطقي بالنسبة للناشطات. وقـد بـدأ عـدد صـغير، ولكنـه في ازديـاد، من النسـاء بشجاعة وإصرار زعزعة الثنائية التي أقامها"الاختلاف الاستعماري" من خلال إدماج قضـايا النساء في مجالات المجتمع"الداخلية" و"الخاصة" (مثـل العنـف ضـد النسـاء) وكـذلك عن طريق الإشارة إلى الآليات نفسها التي يجرى من خلالها انتحال أجزاء من الحداثـة الغربيـة والعولمة ويُرفض غيرها ويُستنكر (العلى، 2000:227).

في رأيي أنه لابد من التمييز بين الطريقة التي جاءت بهـا في الأصـل بعض الأفكـار والقيم إلى الوجود كتلك المرتبطة بالتنوير، وبين الأسلوب الذي تطورت به تلك الأفكـار وكشـفت عن نفسـها. وهنـا أود تأكيـد موقـف سـامي زبيـدة القائـل بـأن التنـوير أو أفكـار الليبراليـة والعقلانية والديمقراطية أو حقوق الإنسان وحقوق المرأة ليست أفكارًا غربية في جوهرها (1994). ويعني هذا أنه حتى إذا جرى إبراز تلك الأفكار باعتبارهـا أسسًـا ومبـادئ للثقافـة الغربية، فقد تطورت في واقع الأمر خلال صراعات مريرة ودموية على امتداد فترة طويلة

من الزمن. وعلاوة على ذلك، فإن المُثل المرتبطة بالتنوير والحداثة بصـورة عامـة لم تكن متساوقة مع ممارسات الحضارات الغربية وسياستها الفعلية.

في الماضي كانت القوى الغربية تمتلك القدرات الاقتصادية والعسكرية والسياسية لفـرض رؤاها وممارساتها التي كانت تمثل نقطة الأفضلية الوحيدة. وكان كـل شـيء وكـل شـخص آخر يجرى تمييزه حسب البعد أو القـرب من هـذه"الثقافـة المثاليـة والنموذجيـة". وتجعـل سيطرة الولايات المتحدة على القوة الاقتصادية والعسكرية والسياسية بعد انتهـاء الحـرب الباردة العالم يبدو أحادي القطب أكثر مما كان من قبل. ولكن بغض النظر عما قـد يمثلـه هذا الوجود من تهديد، نجد أن الغرب قد فقد حقه في المطالبة بالملكيـة الفرديـة للحداثـة (العلى، 2000: 228 -229). وكان انتقال رأس المال والناس واسع الانتشار والممتد عبر القوميات توازيه انتقـادات داخليـة للحداثـة الغربيـة والمركزيـة الأوروبيـة. ولابـد من وضـع أعمال التهجير ومجتمعات الشتات والتعددية الثقافية على الخرائط المعاصرة الـتي تتسـم الحدود فيها بقدر كبير من عدم الوضوح([5]).

في الختام أود العودة مرة أخرى إلى تأملاتي الأولى ومحاولة إثبـات أن خلافـات العلمانيـة والأصالة مهمة كذلك لفهم كفاح ناشطات الدفاع عن حقـوق المـرأة العراقيـة في الـوقت الراهن. وفي سـياق تُفهم فيـه العلمانيـة على أنهـا مـيراث النظـام السـابق وكـذلك قـوى الاحتلال، تُهاجم الفضاءات والممارسات والقوانين العلمانية وتُبـنى باعتبارهـا"غـير أصـيلة" بالنسبة للأمة العراقية. وفي وضع الصـراع والاحتلال الحـاليين، تحاصـر النسـاء العراقيـات على نحو كبير ومتزايد بين توظيف قضايا المرأة من جانب القـوى الغربيـة (وخاصـة بـوش وبلير) وبين خطاب"الأصالة" الخاص بالمتمردين الإسلامويين الذين يتسمون بقدر كبير من المحافظـة والتطـرف. وأثنـاء عمليـة مقاومـة الاحتلال المـادي والسياسـي والاقتصـادي والثقافي

وغزو الولايات المتحدة للمجتمع العراقي، يجرى اسـتغلال النسـاء مـرة أخـرى ليكن رمـزاً لـ"الأصالة الثقافية".

الهوامش:

(1) تعتمد هذه الورقة على

Nadje Al-Ali (2000) Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women’s Movement, Cambridge University Press.

(2) مؤتمر عام 1994 عن الأقليات، الذي نظمه مركـز ابن خلـدون لدراسـات التنميـة في مصر، حالة وثيقة الصـلة بالموضـوع. فقـد تضـمن المـؤتمر الـذي كـان مخصصًا لمناقشـة الأقليات العرقية والدينية في الشرق الأوسط جلسة عن الأقباط المصريين. وهوجم منظم المؤتمر هجومًا شديدًا لتقويضه الوحـدة الوطنيـة وتملقـه المصـالح الأجنبيـة. وعلى سـبيل المثال استهل المحلل السياسي الشـهير محمـد حسـنين هيكـل النقـاش بقولـه إن القـوى الدولية الكبرى قد تستغل"وهم" الأقلية القبطية لتوجيه ضربة إلى سيادة مصر، ربما تكون ضربة عسكرية، تحت ستار حماية حقوق الأقلية (زكى، 1994 :29).

(3) جرى تغيير الأسماء كلهـا للحفـاظ على عقليـة (عـدم كشـف شخصـية) المجيبـات عن أسئلتي.

(4) انظـر Gisela Kaplan (1992) Contemporary European Feminism للاطلاع على نماذج للادعاءات ضد عضوات الحركة النسوية الأوروبية داخل مجتمعاتهن.

(5) يقدم لنا كتاب أفتار براه Cartographies of diaspora (1996) مقاربة مبتكـرة وكاشفة لفكـرة"الاختلاف" ومفـاهيم الثقافـة والهويـة والأمـة في سـياق حركـات السـكان ومجتمعات الشتات المتزايدة.

المراجع:

* Al-Ali, Nadhe (2000) Secularism, Gender and th eState in the Middle East: The Egyptian Women's Movement. Cambridge: Cambridge University press.

* Abu-Lughod, Lila (ed.) (1998) Remaking Women: Feminism and Moder-nity in the Middle East. Princeton University Press.

* Al-Azmeh, Aziz (1993) Islams and Modernities. London and New York: Verso.

* Bhaba, Homi K. (1995) 'On subaltern secularism' , in WAV – Women Against Fundamentalism 6:5 -7.

* Brah, Avtar (1996) cartographies of diaspora: contesting identities. Lon-don and New York: Routledge.

* Chatterjee, Partha (1986) Nationalist Thought and th ejColonial World: A Derivative Discourse London: Zed/UNUniversity.

* Chatterjee, Partha (1989) 'The Nationalist Resolution in the Women's Question', in K. Sangari and S. Vaid Recasting Women: Essays in Indian Coloinal History. New Brunswick, NJ: Rutgers Press.

* Chatterjee, Partha (1993) The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

* Chhachhi, Amrita (1991) 'Forcd Identites: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India', in Deniz Kandiyoti (ed) Women, Islam & the State. Philadelphia: Temple University Press.

* Mohanty, Chandra Talpade (1988) 'Under Western Eyes: Feminist Schol-arship and Colonial Discoureses', in Feminist Review, 30 Autumn: 65-88.

* Mohanty, Chandra Talpade; Russo, Ann and Torres, Lourdes (1991) Third World Women And The Politics of Feminism. Bloomington& In-Dianapolis: Indiana University Press.

* Narayan, Uman (1997) dislocating cultures: Identities, Traditions And Third World Feminism. New York and London: Routledge.

* Spivak, Gayatri (1987) In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. New York: Methuen.

* Spivak, Gayatri Chakravory (1988) 'Can the Subalterrn Speak?', in C. Nel-son and L. Grossberg (eds.) Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: University of Illinois Press.

* Young, Iris Marion (1990) Justice and the Politics of Difference. Prince-ton: Princeton University Press.

* Zubaida, Sami (1994) ‘Human Rights and Cultural Difference: Middle Eastern Prespective’, in New Perspectives On Turkey. Spring 10: 1-12.

تعقيب هالة كمال

"المنظمات النسائية والحركة النسائية الفلسطينية" د. إصلاح جاد
(قسم نشر الورقة في العدد السابق من طيبة).

"التحديات التي تواجه الناشطات المصريات: العلمانية والأصالة"
د. نادية العلى

سأركز في هذا التعقيب على الورقتين من جانبين:

1 - نقاط التلاقي بين الورقتين (العلمانية والثقافة).

2 - علاقة الورقتين بموضوع الجلسة وبدعوة مؤسسة المرأة الجديدة إلى فتح النقاش حول برنامج للحركة النسائية.

العلمانية:

تشير إصلاح جاد في ورقتها إلى وعيها بنقاط التقاء النزعات الاستعمارية والقومية والإسلاموية مع الحركة النسائية في فلسطين المعاصرة. وتبدأ بالإشارة إلى النزعة القومية الفلسطينية التي اتضحت معالمها في أعقاب هزيمة 1967، مبينة أن تلك النزعة القومية العلمانية سادها اتجاهان أحدهما قمعى والآخر تحرري، ولكنها ظلت تتعامل مع المرأة باعتبارها عنصرًا مساعدًا وهامشيًا رغم إتاحة فرص نشاطها في المجال العام والكفاح الوطني. وبالتالي تؤكد إصلاح جاد على أن الحركة النسائية الفلسطينية المعاصرة تشكلت داخل الحركة القومية.

إلا أنه مع مرور الوقت وتمركز السلطة في يد السلطة الوطنية الفلسطينية مع فشلها في بناء الدولة (بعد أوسلو 1993) تفكك البناء السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية والأحزاب السياسية مما أدى إلى تزايد نفوذ القوى الإسلامية وتأثيرها على مكونات الحركة القومية بشكلها ومضمونها العلماني. وكان من الآثار المترتبة على سيطرة السلطة على زمام الأمور تداعياتها على حركات النساء لما شهدته من تفكيك للمنظمات الجماهيرية لمصلحة المنظمات غير الحكومية.

أما بالنسبة للموقف الإسلاموي المتصاعد، فترى إصلاح جاد أنه يفتقد إلى رؤية نوعية كما أنه مبنى في هذا الصدد أيديولوجيا لا على أساس النصوص الدينية بقدر كونه أقرب إلى رد الفعل للمواقف العلمانية، ويتم في إطار استغلال الشريعة بطرق متناقضة لرفض مشروعية التجمعات النسائية غير الإسلامية وللتشكيك في فكرة السيادة الشعبية.

وتعود فتؤكد أن مكاسب الإسلامويين إنما هي نتيجة لفشل المؤسسات السياسية الفلسطينية، كما أن القمع الذي تعرضوا لهم أفادهم لأنه صادر من فئة ترفضها غالبية الشعب. وترى تبعات قيام القوميين العلمانيين بترك أمور السلطات الاجتماعية والثقافية للإسلامويين واقتصار دورهم على انتقاد الأوضاع السياسية والعسكرية.

لا تنطلق نادية العلى في جهدها البحثي حول الناشطات العلمانيات في مصر من تعريف ثابت للعلمانية بل تكشف عن تصورات هؤلاء النساء عن العلمانية في ظل مفهوم عام للعلمانية باعتبارها تعبيرا عن الوحدة الوطنية لا المرجعية الدينية. وتخرج بمجموعة تعريفات مبدئية منها فصل الدين عن الدولة وعدم تأييد العلمانيات أن يكون الدين مصدرا للتشريع، بل يتمثل مرجعهن في القانون المدني والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان.

وتشير نادية العلى إلى غياب الحدود الفاصلة بين الهوية العلمانية والدينية لدى بعض النساء مع اتفاقهن في أن الهوية الدينية يجب أن تظل مسألة شخصية، وأن يتم فصل الدين (الإسلامي باعتباره دين الأغلبية في مصر) عن الحقوق المدنية السياسية والاقتصادية وغيرها.

وتؤكد نادية العلي على اعتراض الناشطات النسويات العلمانيات في مصر على نظام الدولة الإسلامية، وخاصة في ظل مجتمع يتصف بتركيبة اجتماعية تضم المسلمين والأقباط وربما غيرهم. وتتساءل بالنسبة للمجتمع المصرى عن أي دين نتحدث؟ عن تبنى هوية دينية؟ وبالتالي تؤكد أن الهوية القومية أو الوطنية هي الشاملة بينما الهوية الدينية تقسم المجتمع إلى مجتمع الأغلبية والأقلية الدينية.

وتوضح نادية العلى أن بعض الناشطات يؤيدن العمل في الإطار الديني من أجل إعادة تفسير النصوص الدينية وكشف ما بها من مرونة وارتباط بسياق تاريخي وثقافي واجتماعى وسياسى محدد.

وتؤكد على أن الدين ليس هو المصدر الوحيد للقيم، حيث يشتمل الالتزام الديني على جانبين هما الأيديولوجيا بما تحمله من مرجعية وقوة محركة والثقافة التي يتمثل الدين من خلالها في الممارسة الثقافية والاجتماعية.

وتؤكد نادية العلي هي الأخرى على أن ثنائية الديني مقابل العلماني ساهمت في تغذية التصور الإسلامي للعلمانيين كمعادين للدين، بينما ترى هي أنه لا تناقض بين الدين والعلمانية، أي الالتزام الديني والتوجه السياسي، لأن العلمانية تعترف بالدين كمسألة شخصية لا علاقة لها بنظام الدولة، وهو ما تؤكده نقاط الالتقاء بين النساء الإسلاميات والعلمانيات من حيث معارضة الإمبريالية وقضايا المجال العام والمجال الخاص بالنسبة لنساء الفريقين. وتحذر من"العلمانية التابعة" التي تتطلع إلى نماذج غربية مهيمنة لا يختلف الخضوع لها عن الخضوع لنماذج محلية محافظة.

الثقافة:

تتناول إصلاح جاد مسألة الأصالة والمعاصرة، وتشير إلى مسألة الفروق الثقافية بين الشرق والغرب التي يستعين بها القوميون والجماعات الدينية على حد سواء وخاصة فيما يتعلق بالقوانين الدولية المنظمة لحقوق الإنسان وحقوق النساء، وتؤكد في هذا الصدد على أن"التراث" الذي يسعى الإسلامويون إلى إحيائه هو نتائج بيئة وظروف تاريخية معينة وليس ثابتا وأزليا.

وتدعو إصلاح جاد إلى تآزر الأجندتين النسائية والقومية في صالح تمكين النساء.

وتنتقل نادية العلى إلى تأويلات الأصالة، مشيرة إلى ثنائية أخرى هي ثنائية الثقافة المحلية والثقافة الغربية، مؤكدة على أن الأصالة الثقافية هي عرضة للتغيير والتعديل وليست ثابتة ومحتجزة، بل تتم صياغتها وترسيخ بعض معالمها تبعا للحظة الراهنة وبأيدي أصحاب المصلحة.

كما تشير إلى المفارقة في كون تلك الثنائية هي صنيعة الاستعمار الذي رسخها في الشعوب الخاضعة للاستعمار، حيث كان التأكيد على الثقافة المحلية والأصالة الثقافية يستخدم للتدليل على دونية تلك الشعوب ولتبرير الوجود الاستعماري.

وأخيرًا تشير إلى أن التزام الناشطات العلمانيات بحقوق النساء كثيرًا، يستخدمه المحافظون على اختلاف انتماءاتهم الأيديولوجية لاتهامهن بالتواطؤ مع الإمبريالية الغربية

بـدعوى تبـنى النسـاء مفـاهيم المسـاواة بين الجنسـين ومطـالبتهن بالمزيـد من الحقـوق المتساوية.

وجهة نظر حول

برنامج الحركة النسائية المصرية

أمينة شفيق

يرتبط وجود برنامج الحركة النسائية في مصر بتـوافر مجموعـة من الظـروف الموضـوعية الاجتماعية والسياسية العامة الخاصة بتطور الحياة السياسـية في البلاد، ومجموعـة أخـرى من الظروف الذاتية التنظيمية والديمقواطيـة الخاصـة بنسـاء مصـر. وهي ظـروف، سـواء كانت موضوعية أو ذاتية، لم تتوافر بعـد بدرجـة كافيـة في الممارسـة العمليـة بـالرغم من توافر إرهاصاتها وبدايتها وبالتـالي فـرص نجاحهـا. وتتبلـور هـذه الإرهاصـات والبـدايات في شكل مناخ مجتمعي يتجه إلى مزيـد من الانفتـاح الـديموقراطي العـام. سـواء ارتبـط هـذا المناخ المجتمعي بالنشاط الحزبي أو بأنشطة المجتمع المدني.

وفي تناولي لفكرة"برنامج للحركة النسائية في مصر" أتناولها كبرنامج استراتيجى يشخص واقع النساء المصريات في تنوعه الجغرافي والقطاعي ويحدد كل ما هو مشترك وكـل مـا هو غير مشترك ثم يضع السياسات العامة الـتي تهـدف إلى تقـدم كـل واقـع متنـوع بحيث تضيق الفجوة النوعية بين الذكور والإناث وفي نفس الـوقت تضـيق الفجـوة الأخـرى الـتي تفصل بين الإناث بعضهن البعض.

فمن وجهة نظرى يتوقف وجود برنامج للحركة النسائية في مصـر بهـذا المعـنى المطـروح سلفا على توافر مجموعة من الشروط:

- في البداية لابد من اتساع المسـاحة الديمقراطيـة العامـة في البلاد وهي المسـاحة الـتي تضـع الضـوابط القانونيـة لضـمان وممارسـة مجموعـة من الحريـات العامـة والخاصة المعروفة بحرية التعبير وحرية التنظيم وحرية الحركة وصولا لحق ولحرية التعبـير عن الإرادة الجمعيـة، ثم المشـاركة في عمليـة صـياغة القـرار السياسـي والاجتمـاعي العامـة ومتابعـة تنفيـذه. وهي المسـاحة الـتي تسـهم في تجميـع رأى وأفراد وأنشطة المجموعات الإنسانية والشرائح والطبقات الاجتماعية التي لا تـزال مهمشـة اجتماعيـا في مصـر سـواء لعـدم تنظيمهـا بعـد أو لوجودهـا في تنظيمـات شكلية تابعة لا تلعب دورها الديمقراطي المستقل المنوط بهـا للـدفاع عن مصـالح جماهير عضويتها.
- ويتبع ذلك أو يسـير بتـواز معـه، بنـاء تنظيم ديمقـراطي نسـائي مصـري يعـبر عن التنوع والاختلاف الشديدين المحيطين بنساء مصر. أي أنه، بموجب عضويته الأفقية المتنوعة لابد أن يعبر عن المصالح المتنوعة لكـل نسـاء مصـر في الريـف، زراعي وبدوى وصعيدي ودلتاوي، وفي الحضر الفقير والغنى على السواء. وفي النهاية لابد لهذا التنظيم أن يدافع عن المطالب المشتركة لكل نساء مصر، كنوع اجتماعي، مع أهمية الاعتراف بمستويات التنوع الموجودة الآن والتي تفرضها حالـة اللا عـدل في توجهات الدولة والحكومـات، كـإدارة مركزيـة للأقـاليم وتوزيعهـا للـبرامج التنمويـة والتحديثية على مدار عقود زمنية ممتدة، ثم السعى بالتطور بهذا الواقع المتنوع.
- وفي حالة قيام هـذا التنظيم النسـائي المصـري، سـواء قـام على أسـاس تقـارب تجمعات نسائية حالية، مع منظمات مجتمـع مـدنى أو مـع كتـل سياسـية، أو قيامـه على أساس عضوية فردية، أو على أساس النظامين معًا، تقارب منظمات عضـوية فردية، فإن أهم مقوماته التي سـتوفر لـه النجـاح هي مـدى قيامـه وتأسيسـه على نسق ديموقراطي حقيقي يسمح بأن يتحول إلى لسان حال كل نساء مصر، ويلتزم تعبيره بالبرنامج المنشود والمتفق عليه من الحركة النسائية المصرية.

- وإذا كنا نتحدث اليوم، ونحن نقف على بـدايات الألفيـة الثالثـة، عن برنـامج لحركـة نسائية مصرية فإننا لا يمكن أن نغفل حقيقة وجود حركة استنهاضية نسائية عالمية بدأت منذ عام 1975، العام العـالمي للمـرأة، منـذ ذلـك العـام ومـا تبعـه من عقـد كامل عقدت فيه ومن بعده أعداد من المؤتمرات واللقاءات العالمية الـتي صـاغت قراراتها وأدبياتها كل نساء العالم، تعرفنا على تطورات فكرية اجتماعية حديثـة في تناول قضايا المرأة في كل قطاعات المجتمع في تنوع كامل يبدأ من قضـايا الفقـر إلى قضـايا العنـف مـرورًا بقضـايا الأميـة والتعليم والتـدريب والصـحة والبيئـة والمشـاركة السياسـية والاجتماعيـة العامـة. وهي أدبيـات وتوجهـات تشـكل عـاملا مشتركا بين كل النساء بغض النظـر عن اللـون والـدين والجنسـية. يمكن تلخيصـها في عبارة موجزة وهي العمل على إدماج المرأة في البناء الاجتمـاعي والاقتصـادي والسياسي والثقافي في المجتمع وإلغاء التمييز ضدها وتضييق الفجوة النوعية التي تحرمها من الكثـير من الحقـوق. بالنسـبة لنسـاء مصـر، لا يمكن امتلاكهن لبرنـامج لحـركتهن دون الاسـتناد إلى هـذه المرجعيـات العالميـة. فـالاعتراف بالخصوصـية المتنوعـة لنسـاء مصـر، لا يتعـارض مـع أي مرجعيـة عالميـة تم الاتفـاق عليهـا في المؤتمرات واللقاءات الدولية والإقليمية بدايـة من مـؤتمر المكسـيك إلى بكين إلى اجتماعـات بكين + 5 ومـا تبعهـا من لقـاءات إقليميـة وعالميـة. وأتصـور أن وجـود برنامج لحركة نسائية مصـرية يبتعـد بروحـه عن روح توجهـات وبـرامج عمـل هـذه الاستنهاضة النسائية العالمية لن ينسجم ولن يساير التطورات العالمية الجارية في كافة المجالات، كمجال الاقتصاد أو التطـور التقـني أو ثـورة الاتصـالات على سـبيل المثال، خاصة وأن المجتمـع الـدولي لم يعـد يهمش قضـايا المـرأة، بـل يؤكـد على تناولها بجدية كقضية تدخل في نسيج كـل مجتمـع نـامي أو متقـدم. تكفي الإشـارة إلى التقارير الصـادرة بانتظـام عن الأمم المتحـدة والـتي تشـير بكـل شـفافية إلى الخطوات التي تحققها النساء في هـذا البلـد أو ذاك. الخلاصـة في هـذا الشـأن أن المرأة المصرية بكل شئونها لا يمكن أن تنفصـل عن حركـة تبعهـا من الاستنهاضـة العالمية هذه.

- كمـا أن البرنـامج لابـد أن يسـتفيد بكـل جديـة من كـل الخـبرات والتجـارب الـتي اكتسبتها الحركة النسائية منذ بداية نشاطاتها مع ثورة 1919 وما بعدها من مسيرة ناضلت ضد الاستعمار ومن أجـل التقـدم بـالواقع الاقتصـادي والاجتمـاعي للشـعب المصرى ولنسائه. فالحركة النسائية التي ننظر ونسعى إليها في الألفيـة الثالثـة لن تبدأ من فراغ وإنما ستشكل حلقة عامة في مسـيرة المـرأة المصـرية. فـالاعتراف بالتجارب السابقة يساعد على خـوض التجـارب المسـتقبلية. المهم أن نقـترب من هذه التجارب فاهمات لها وللظروف التي ظهرت فيها وأحاطت بها.

تلك كانت وجهة نظري بالنسبة للظروف الموضوعية والذاتية التي تحيـط بطبيعـة وبوجـود برنامج لحركة نسائية مصرية يحتضن الطموحات التي نسـعى إليهـا وفي الـوقت ذاتـه أرى أن هذا البرنامج لابد أن يتناول الخصوصية المصـرية بأولويتهـا بالنسـبة لقضـايا مجموعـات النساء المصريات الواقعات تحت مؤثرات وأوضـاع اقتصـادية واجتماعيـة وثقافيـة مختلفـة ومتباينة، وهي خصوصية لا تنبع من اختلاف في الطبيعة البشـرية للنسـاء، وإنمـا تعـود إلى وجود خلل في توزيع الـبرامج التنمويـة والتحديثيـة على منـاطق البلاد ممـا أدى إلى وجـود تفاوت بين درجة تطور كـل إقليم عن الآخـر وبالتـالي تفـاوتت المـؤثرات الاجتماعيـة على بشر كل إقليم عن الآخر. وتعمـل الآن في إطـار هـذه الخصوصـية مجموعـة من منظمـات المجتمع المدني التي انخرطت في مجال تنمية المرأة سـواء اقتصـاديا أو اجتماعيـا أو في مجال الأنشطة الدعوية أو الدفاعية. ولحسن الحظ أن هذه المنظمات العاملة في صفوف النسـاء المصـريات، بـالرغم من الخلـل في توزيعهـا العـددي الإقليمي، تقودهـا وتـديرها

مجموعة من العناصر القيادية النسائية التي لم تكن تعمل في هذه المساحة التنموية خلال العقدين الستيني أو السبعيني. وهو شيء ييسر الأمور ويدفعها إلى الأمام.

- في مقدمة هذه الخصوصيات تأتي الفروق الاقتصادية وما يترتب عليها من فــروق اجتماعية وثقافية بين مجموعات النساء نتيجة للفروق الاقتصادية بين مراكز مصر المختلفة. فمصر، تنقسم إلى ثلاثة مراكز اقتصادية أساسية:

المركـز الأول: يضـم المـدن الحضـرية القـاهرة والإسـكندرية وبورسـعيد والسـويس. وهي المراكز الحضرية الأعلى في مستويات المعيشة.

يأتي في المرتبة التالية:

المركز الثاني: الذي يضم منطقة الدلتا، حضرًا وريفًـا، وهـو الـذي يتمتـع بمتوسـط معيشـة أدنى من المركز الأول ولكنه يعلو على المركز الثالث.

المركز الثالث: الذي يضم منطقة الصعيد كلها ريفًـا وحضـرًا، وبالتـالي فمتوسـط مسـتوى معيشة المرأة في المركز الأول أعلى من متوسط معيشة المرأة في المركز الثاني لتـأتي نسـاء المركـز الثـالث ليصـلن إلى المسـتوى الثـالث والأدنى من حيث متوسـط مسـتوى المعيشة.

- ثم نأتي إلى مظهر الخلـل الاقتصـادي الثـاني والـذي يشـير إلى أن في المركـزين الثاني،أى الدلتا، والثالث، أي الصعيد يتفاوت مستوى المعيشة بين الحضر والريف فنجد أن مستوى معيشة الحضريين ومن بينهم النساء أعلى من متوسـط مسـتوى معيشة الريفيين ومن بينهم الريفيات، في هذا التقسـيم نجـد أن متوسـط معيشـة الذكور أعلى من متوسط معيشة الإناث، لتصـل في النهايـة أن مسـتوى المعيشـة الأدنى هو مستوى معيشـة المـرأة الريفيـة الصـعيدية، فالريفيـات الصـعيديات هن الأكثر فقرًا وأمية والأقل تدريبًا في صفوف كل النساء المصريات.

- في إطار هذه التقسيمات نجد أن المرأة الريفيـة المعيلـة لأسـر والقاطنـة صـعيد مصر هي أفقر فقراء المصريين، وهذه إحـدى الخصوصـيات الهامـة الـتي يجب أن يراعيها أي برنامج للحركة النسائية المصرية. يهتم هذا البرنامج بها ويدرس واقعها ويحتضن خطة لتقـدمها. وهي خصوصـية قـد تقودنـا إلى فهم الكثـير من الظـواهر السياسية التي يشار إليها في العديد من المعارك الانتخابية في صعيد مصر والـتي يؤكدون بها تمايز المرأة في الصعيد عن المرأة القاهرية سياسيًا.

- كما أن في إطار هذه التقسيمات سنلاحظ أن الريفيـات في مصـر واللاتي ترتفـع نسبتهن حسب تعداد 1996 إلى 26% من مجمل تعداد الشعب المصرى ينقسمن مرة أخرى بين عاملات زراعيات بـأجر لـدى الغـير وريفيـات قائمـات على العمـل الزراعي أو من خلال الأسرة أو للأسرة، وريفيات أخريات غير قائمات على العمل الزراعي. والـذي يهمنـا في هـذا التقسـيم هـو واقـع العاملـة الزراعيـة أو الأجـيرة الزراعية حيث تمثل هذه الشريحة نسبة 51% من مجمل عدد أجراء الزراعــة في مصر. كما أنهن يسهمن في إنتاج ثلث الإنتـاج الـزراعي المصـري. ومن هنـا يمكن التعرف على قدر مساهمتهن الاقتصادية بـالرغم من أنهن يعـانين من الأميـة ومن تراجع التدريب ومن البعد عن أي حقـوق عمـل حديثـة قـد تحصـل عليهـا أجـيرات الصـناعة أو الخـدمات. وهـو واقـع مصـري خـاص يفـرض نفسـه على أي برنـامج للحركة النسائية المصرية.

- كمـا أن المـرأة الريفيـة في مصـر تعيش واقعين، أولهمـا في الريـف التقليـدي المصري، في قرى الدتا وفي قرى الصعيد، والثاني هو الريف البـدوى أي في تلـك التجمعات البشرية الصـغيرة المنتشـرة في المحافظـات الحدوديـة الممتـدة الـتي يقوم سكانها على الإنتاج الـزراعي والـرعي؛ في هـذه المجتمعـات، تقـوم المـرأة البدوية بأنشطة زراعية سواء في الزراعـات المحـدودة الـتي تنمـو حـول الآبـار أو العيون والقائمة على نظام الاستهلاك الأسرى التي توجـد في هـذه المجتمعـات أو في رعي الأغنام تحديدا. وفي حالات عديدة تقوم ببعض الأنشطة الحرفيـة البيئيـة الـتي تجلب لهـا البعض من المـال. وبـالرغم من قيامهـا بهـذه الأعمـال الهامـة لمجتمعها ولأسرتها إلا أنها محاطة بمجموعة من المؤثرات الجغرافيـة الـتي تجعـل من واقعها أكثر تعقيدًا وصعوبة بالنسبة لحصـولها على العديـد من الخـدمات الـتي باتت حقـا لغيرهـا من النسـاء المصـريات. بالإضـافة إلى أن هـذه المـرأة الريفيـة البدوية تعيش إطارًا اجتماعيًا غنيًا بالتقاليد والأعراف التي تحتاج إلى الدراسة. في أحيان تتمايز هـذه الأعـراف عن تلـك الموجـودة في قـرى الـدلتا أو الصـعيد مثـل العرف الذي يقضي بعدم ختان الإنـاث. وفي أحيـان أخـرى تـتراجع بعض الأعـراف تلك الموجـودة في منطقـة الـوادي من شـماله إلى جنوبـه مثـل حـق المـرأة في استكمال تعليمها (حتى ولو كان حقًا نظريًا).
- والشريحة الأخرى من شرائح المرأة المصرية التي تحتاج إلى مساحة في برنـامج الحركـة النسـائية المصـرية هي شـريحة النسـاء الحضـريات. ولا نعـنى بالنسـاء الحضريات ساكنات المراكز الأربعـة الحضـارية المـذكور سـلفا فحسـب، القـاهرة والإسـكندرية وبورسـعيد والسـويس، وإنمـا نعـنى سـاكنات الحضـر من عواصـم المحافظات ومدنها الرئيسية في المراكز، بجـانب سـاكنات هـذه العواصـم الأربـع الكبرى، وتمثل هذه الشريحة تنوعًا اقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا هائلاً؛ فهن لا ينتمين إلى طبقة اجتماعية واحدة، منهن من تسكن القصور ومنهن من نزحت من الريف إلى العشـوائيات، ومنهن ربـة الـبيت ومنهن النشـطة في القطـاع غـير الرسـمي، ومنهن الأستاذة الجامعية ومنهن المتعطلـة, ومنهن من وصـلت إلى درجـة المـدير العام ومنهن من تعمل بائعة في متجر بـدون عقـد عمـل وبـأجر متغـير غـير ثـابت بـالرغم من أنهـا حاملـة لشـهادة جامعيـة كـأي موظفـة حكوميـة، ومنهن العاملـة الصـناعية ومنهن الـتي أحيلت إلى المعـاش المبكـر. لهـذه الشـريحة من النسـاء الحضريات موقف متقارب (أو الأقرب إلى الحقيقة شبه موحـد) من العمـل العـام سواء كان سياسيا أو نقابيا بـالرغم من أنهـا تعيش في إطـار ثقـافي أكـثر انفتاحـا على الفنون والآداب والثقافة والإعلام، وهي حقيقة تسـتحق من الحركـة النسـائية دراستها ومحاولة علاجها. أتصـور أن برنـامج الحركـة النسـائية المصـرية لابـد وأن يتناول هذا الواقع الممتد والمتنوع للمرأة المصرية. فالمهم ألا يغفل البرنامج واقع وحقوق ومطالب أي من شرائح النساء المصريات. ولاشك أن هـذه مهمـة ليسـت سـهلة وخاصـة في حالـة افتقـار بعض الأقـاليم المصـرية لمنظمـات مدنيـة تضـم قيادات فكرية مؤهلة لدراسة واقعها لاستخلاص طموحات نسائها.

فالملاحظة الأساسية أن انتشار المنظمات المدنية يتسم هـو الآخـر باللاعـدل في التوزيـع. فأكبر أعداد المنظمات المدنية وأكثرها نشاطا يوجد في العواصم الكبيرة الأربع المذكورة، القـاهرة والإسـكندرية، وبورسـعيد والسـويس، في حين يقـل عـددها بشـكل ملحـوظ في المراكـز الإقليميـة وفي المنـاطق الريفيـة وخاصـة في صـعيد مصـر، لـتزداد نـدرتها في المحافظات الحدودية الصـحراوية حيث الاحتيـاج الحقيقي للعمـل من أجـل تطـوير أوضـاع المرأة ذات المشاكل شديدة الخصوصية.

ولكن، وخاصة في هذه الظروف اللاعادلة في توزيع منظمات المجتمـع المـدني، يمكن أن يمتد التعاون مع مجموعة من العناصر ومع مجموعة أخرى من المنظمات المدنية المحليـة

في القرى المصرية بهدف الوصول إلى حقيقة التنوع الذي تعيشه النساء المصريات وعلى القاعدة الأساسية للانطلاق بينهن:

- أول هذه العناصر هي مجموعة الرائدات الريفيات العاملة في صفوف المرأة الريفية والمنتشرات في القرى الدلتاوية والصعيدية. لقد بدأت وزارة الشئون الاجتماعية المصرية العمل بنظام الرائدة الريفية في القرى المصرية بدءًا من عام 1964، ولم تتوقف إلى الآن بل اتسع نظام الأخذ بالرائدة الريفية بحيث امتد انتشارهن وتنوع تخصصين. وبات صحيا واجتماعيا وتنمويا، وبالتالي اكتسبن خبرات واسعة في التعامل مع مشاكل المرأة الريفية من خلال وجودهن المستمر في القرى، ولا يجب إغفال العدد الجيد للرائدات الريفيات والذي قد يصل إلى حوالي خمس عشرة ألف رائدة.

- ثاني هذه العناصر هي جمعيات تنمية المجتمع المنشأة في غالبية قرى مصر والتي تلعب بدورها أدوارًا في تنمية المرأة الريفية، مع ملاحظة أن كل جمعية تتحرك في محيطها في إطار الضوابط الاجتماعية التي تسود في القرية التي تعمل الجمعية في إطارها. وعلى سبيل المثال استطاعت بعض هذه الجمعيات تنشيط جهد النساء في بنائها التنظيمي أي في مجالس إدارتها، في حين وقفت جمعيات أخرى عاجزة عن ضم نساء في بنيانها بحيث تحايلت على الواقع بأن أنشأت لجان للمرأة ملحقة بمجلس إدارتها أو بجمعياتها العمومية. والغريب أن علاقة المرأة الريفية بهذه المنظمات لا يحكمها العامل الجغرافي بتقاليده أو بدرجة تطوره، فقد نجد نساء صعيديات في مجالس إدارات جمعيات في الأقصر في حين نجد أساليب التحايل قد حدثت في قرى أخرى تقع في شمال المنيا وتحديدا في قرى مركز العاصمة، المنيا، عاصمة المحافظة.

عندما نتحدث عن برنامج الحركة النسائية المصرية علينا أن نعى الفروق الجوهرية التي تميز أنشطة هذه الحركة عن أنشطة المنظمات الديموقراطية الأخرى التي تؤدي مهام حيوية في المجتمع وتنخرط النساء في عضويتها. فوجود حركة نسائية مصرية لها برنامج يعبر طموحات كل الشرائح النسائية المصرية، لا يلغي ولن يلغى الدور الذي لابد تلعبه النساء المهنيات في النقابات أو الاتحادات المهنية أو الدور الذي تلعبه النساء العاملات في الصناعة والخدمات في الحركة النقابية العمالية. سواء كان الدور في الجمعيات العمومية أو في مجالس إدارات هذه النقابات والاتحادات. كما أن الحركة النسائية هذه لا تلغى الدور الذي يجب أن تلعبه النساء السياسيات في الأحزاب السياسية المصرية أو الدور الذي تلعبه قيادات العمل الاجتماعي في المنظمات غير الحكومية. بمعنى أكثر تحديدًا – تلعب الحركة النسائية دورها في التعامل مع قضايا المرأة كنوع اجتماعي تفصلها عن النوع الثاني وهو الذكور فجوة في الأنشطة المجتمعية المختلفة. وتعاني شرائح منها من فجوة تفصل بينها وبين غيرها من النساء. فالحركة النسائية جزء لا يتجزأ من منظمات المجتمع المدني في المجتمع. تقوم بدورها في الدفاع عن حقوق النساء كنساء وكنوع وكحلقة ضعيفة في البنيان الاقتصادي والاجتماعي دون أن تستلب الأدوار التي تقوم بها المنظمات الأخرى أو تضعف منها.

- على الحركة النسائية أن تتصرف دائما على أساس أنها حركة ديموقراطية تضم طموحات كل النساء. فهي حركة لا حزبية بالرغم من أنها حركة تعمل من أجل تحقيق السياسات العامة التي تتقدم بأوضاع المرأة. لذلك لا يجب أن تنحاز لحزب دون الآخر أو لتيار سياسي دون الآخر. ولكن في ذات الوقت تترك لعضويتها كامل الحرية الفردية في الاختيار السياسي والانضمام الحزبي.

- فالحركة النسائية تشجع النساء على المشاركة السياسية باستخدام حقوقهن السياسية في الانتخاب والترشيح وخوض المعارك الانتخابية والنقابية للوصول إلى كل المجالس المنتخبة. ولكن في ذات الوقت لا يجب على الحركة النسائية مساندة هذا الحزب أو ذاك أو الوقوف مع هذه المرشحة أو تلك. أقصى ما يمكن أن تطالب به المرشحات هو وضع حقوق ومطالب المرأة الواردة في برنامجها الانتخابي. كما أن أقصى ما يمكن أن تطالب به الناخبات هو التوجه إلى صناديق الانتخابات وترجيح كفة المرشحين أو المرشحات الذين يساندون قضايا المرأة وحقوقها.

- كما أن الحركة النسائية تشجع العاملات والمهنيات على التقدم إلى الانتخابات النقابية بهدف الحصول على مقاعد في مجالس إدارتها. ولكنها، أي الحركة النسائية، لا تتدخل في شئون النقابات في حالات منازعات العمل أو المفاوضات الجماعية أو حتى الاضرابات أو الاعتصامات. فالنقابات هي المنظمات المسئولة عن حل المنازعات المتعلقة بعلاقات وبظروف وبشروط العمل، ولكن في الوقت نفسه من حق الحركة النسائية أن تطالب باعتراف المجتمع بحقوق العاملات والموظفات في حالات النظر في تعديل قانون العمل على سبيل المثال، أو بأي من القوانين الأخرى. فالحركة النسائية في أي مجتمع تستطيع التقدم والمطالبة بتعديل القوانين التي تطور من أوضاع النساء وتلغى الفجوة النوعية التي يعشن فيها.

- وفي حالة قيام اتحاد للفلاحين المصريين، في إطار الاستنهاضة الديموقراطية المتوقعة في مصر، فإن موقف الحركة النسائية المصرية يكون بتشجيع الفلاحات على الانضمام إليه والتقدم للترشيح في مستوياته التنظيمية ولكنها، أي الحركة النسائية لا تتدخل في المشاكل الزراعية المتعلقة بالأرض وبالمحاصيل وأسعارها أو مستلزمات الإنتاج الزراعي. فلا يجب الخلط بين مسئوليات كل تنظيم جماهيري.

النهاية أجد واجبا على أن أحدد العلاقة بين أي حركة نسائية جماهيرية طوعية وبين المجلس القومي للمرأة، كما أتصورها.

وفي هذا الجزء من الورقة أوضح حقيقتين:

- الأولى: أن المجلس القومى للمرأة نشأ كآلية رسمية تعنى بقضايا المرأة وتقدم ظروفها طبقًا لتوجه صادر من مؤتمر بكين. حث هذا التوجه، بل طالب، الدول الأعضاء في الجمعية العامة للأمم المتحدة بإنشاء آلية حكومية في كل دولة تكون مسئولة عن التقدم بقضايا المرأة. والذي يعود إلى الأوراق المقدمة للجنة التحضيرية لاجتماع بكين + 5 التي انعقدت في نيويورك عام 2000 سيطلع على التقرير الذي أعدته الأمم المتحدة عن البلدان التي شكلت بالفعل هذه الآلية. تشكلت هذه الآلية في شكل لجنة المرأة أو وزارة للمرأة أو إدارة للمرأة تتبع مجلس الوزراء أو وزارة العدل أو الشئون الاجتماعية في البلد المعنى.

- الثانية: هي أن المجلس القومى للمرأة جهاز حكومي تكون ككيان بقرار من رئيس الجمهورية وتخصص له وزارة المالية سنويا ميزانية ثابتة في الموازنة العامة للدولة. وقد أوضح القرار الجمهوري حدود عمل ومهام هذا المجلس وملخصها دراسة أوضاع المرأة في كل المجالات، الصحة والتعليم والمشاركة السياسية والبيئة والثقافة والإعلام إلى آخر المجالات الاجتماعية، ورسم سياسات لحلها والتقدم إلى الأجهزة المسئولة والمعنية بهذه المجالات، التقدم إلى

الحكومة بمشاريع القوانين التي يراد التقـدم بهـا إلى المجلس التشـريعي وتمثيـل المرأة المصرية رسميا في الخارج. لذلك نلاحظ أن من أهم الأعمـال الـتي يتقـدم بهـا المجلس في هـذا الشـأن هـو إجـراء الدراسـات والبحـوث وإقامـة النـدوات والمؤتمرات، وفي حالة قيامه بمشاريع جماهيرية مثل استخراج الرقم القـومي أو تقديم القروض إلى المرأة المعيلة فإنه يتجه إلى تنفيذ هذه المشروعات من خلال التعـاون مـع الجمعيـات المحليـة المتواجـدة في المواقـع المسـتهدفة. فصلاحيات المجلس لا تخول له القيـام بـأي عمـل جمـاهيرى يـدخل في أنشـطة النقابـات أو الجمعيات أو المنظمات الأهلية أو لجـان المـرأة في الأحـزاب السياسـية. فعنـدما سعى المجلس إلى زيادة ترشيحات النساء في المجالس المحليـة في الانتخابـات الأخيرة لم يفعل أكثر من الاجتمـاع بالقيـادات النسـائية في الأحـزاب لمناقشـتهن والتنسيق معهن ثم الاجتماع مرة أخـرى بأمنـاء كـل الأحـزاب السياسـية ومحاولـة إقناعهم بزيادة عدد المرشحات على قوائمهم الانتخابية.

أمـا إذا جئنـا إلى مـا نسـميها بــ"الحركـة النسـائية" فإننـا نعـنى حركـة تعبويـة جماهيريـة ديموقراطية واسعة الـتركيب والتكـوين والعضـوية. ويمكن أن ينشـأ الحـوار بين الجـانبين، الحركة، والمجلس، ويتم الاتفاق أو الاختلاف، كحوار يتم بين آلية رسمية وأخرى جماهيرية.

كانت هذه وجهة نظري بالنسبة لقيام حركة نسائية ديموقراطية تمتلك برنامجا اسـتراتيجيا وطنيا لها. وهي وجهة نظر تخضع للمناقشة الجماعية التي تخضعها للتعديل سواء بالإضافة أو بالحذف.

الحركة النسوية في مصر

ما بين الهوية الوطنية والهوية النسوية

عزة خليل

تتردد عبارات الترحم على هدى شعراوي، كلما تطرق الحديث عن الحركة النسائية المصرية، أو أي شأن يتعلق بالنساء. وكأن تاريخ الحركة النسوية المصرية لم يتضمن غير شخص واحد يلخصها، وكأنهم أيضًا يتسعيذون بالماضي من الحاضر. وتتلخص الشكوى في افتقاد الحركة النسوية اليوم للأهداف الوطنية. ويستدعي ذلك الحديث عن الخصوصية والعالمية، والأبعاد النسوية والوطنية للحركة النسوية. ولكن اللافت للنظر هو أن هذا المشهد لا يتراجع ولا يتقدم بخطوة واحدة، حتى ولو تكرر مرات ومرات في حضور نفس الأشخاص. وهذا الموقف لا يسد أفق الحوار حول الحركة النسوية فقط، بل يسد أفق الحوار حول أي مطالب خاصة بالنساء. وهذا المشهد بالتحديد هو ما دفعنا إلى تناول هذا الموضوع المركب الشائك. فالتكرار يعني أهمية مناقشة هذا الموضوع بالنسبة لمن يثيروه، ثانيًا أن التكرار ربما يرجع إلى عدم كفاية المعرفة المنتشرة عن الحركة النسائية في الماضي وفي الحاضر، وعن النسوية.

ورغم أنه في حدود علمنا لم تتوفر كتابة بالعربية حول موضوع الهوية النسوية والهوية الوطنية للحركة النسائية في مصر، ورغم تعقيد الموضوع حيث يمس ويخترق كثيرًا من العلاقات بين موضوعات متداخلة والتي تستلزم وقتًا وجهدًا قد لا توفره الظروف المتاحة، إلا أننا رأينا أهمية طرحه ولو حتى كبداية يتلوها مزيد من الجهد بعد صقلها من خلال المناقشة. وتنقسم هذه الورقة إلى ثلاثة أجزاء يتضمن الجزء الأول استعراضًا لبعض أهم اتجاهات الفكر النسوي والمقارنة بينها للوقوف على الاختلافات بينها فيما يتعلق بالخصوصية والعالمية. أما الجزء الثاني فهو استعراض للحركة النسوية في النصف الأول من القرن العشرين لنقف على تناولها للعلاقة بين النسوي والوطني في ظل التكوين المصري والظرف العالمي في تلك الفترة. أما الجزء الثالث فيكرس للمنظمات النسوية المعاصرة ويناقش تناولها للعلاقة بين النسوي والوطني والكيفية التي تحدد بها هويتها.

(1) الهوية النسوية بين الخصوصية والعالمية:

يغلب في مصر عند التعامل مع فكرة النسوية بمختلف اتجاهاتها ومنابعها ومراحل تطورها، رؤيتها على أنها كل متجانس ومتماثل الأجزاء. ويعتبره كثيرون معبرًا للثقافة والنفوذ الغربيين الساعيين إما إلى طمس الهوية الوطنية أو الإسلامية، أو التعمية على استغلال رأس المال للطبقات المضطهدة. وما نود الإشارة إليه هنا هو وجود خلافات واضحة لاتجاهات متباينة داخل النسوية، وأن قسمًا من هذا الخلافات يبنى على مواقف مختلفة من قضية العالمية والخصوصية. وهو ما سنحاول تلمسه بشكل سريع فيما يلي، حيث لا يتسع المقام هنا إلى استفاضة في تطور الفكر النسوي واتجاهاته.

بدأت نسويات ما يسمى بالموجة الأولى من النسوية في التصدي لتحديد الهوية النسوية بناء على الاختلافات الجنسية أو البيولوجية بين الذكر والأنثى. وفي أواخر الستينيات والسبعينيات صاغت النسويات في البلدان الانجلوساكسونية في سياق الموجة الثانية من النسوية منظور النوع الاجتماعي، الذي ما لبث أن انتشر على نطاق العالم. ووفقًا لهذا المنظور، فإن كلمة جنس تحيل إلى الفروق البيولوجية بين الذكور والإناث، أي الفرق الظاهر في الأعضاء التناسلية وما يرتبط بها من فروق في الوظائف الإنجابية. أما النوع فمسألة ثقافة وهي تحيل إلى التصنيف الاجتماعي إلى مذكر ومؤنث. وعلى هذا لا يمكن إدراك وضع النساء كمجموعة على حدة، بل على العكس النظر إلى النساء والرجال في

علاقتهما وبوجه خاص في تحديد ما يعرف بالأنوثة / الذكورة. وتتجه الأنوثة والذكورة لمسار تشكيل (أو تشويه) الأشخاص من قبل المجتمع من خلال التربية ورغبات التنظيم الاجتماعي (الرابطة الشيوعية الثورية).

ولمزيد من التحديد أوضحت النسويات أن علاقات الرجال / النساء ليست مبنية على تكامل الجنسين بل علاقات سلطة وسيطرة، حيث هناك تراتب اجتماعي بين الرجال والنساء في أغلب المجتمعات. ويقوم على هذا التراتب علاقات سلطة محددة. وينشغل تحليل النوع الاجتماعي بفحص علاقات السلطة تلك. وتلجأ المناصرات لهذا الاتجاه إلى مفهوم الأبوية في تحديد وضع النساء كمقهورات (الرابطة الشيوعية الثورية), (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

ويلاقي هذا الاتجاه انتقادات، حيث يتجاوز أي دور للعوامل البيولوجية قد يؤثر على وضع النساء، حتى مع الاعتراف باختلاف هذا التأثير من سياق ثقافي اجتماعي وآخر وفقاً لما يحدده النظام الاجتماعي من معنى ومكان لهذه الوظائف. ويحاول اتجاه نسوية الاختلاف الجنسي ملأ الفجوة بين تحديد النسوية اجتماعيًا وبين تحديدها بناء على الخبرات حول الأطفال وسن انقطاع الطمث وشئون الجسد عامة.

و ترتبط نسوية الموجة الثانية عمومًا بإضفاء الطابع العالمي على التحليل والنضال النسوي. ويوجه نقد نسوي أيضًا إلى هذا الاتجاه على أساس التشكيك في هذه العالمية، حيث إن ما يقدمه من طرح مقصور على رؤية منظراته من الغربيات البيض من الطبقة المتوسطة، اللاتي تتجاهلن إسهامات النسويات الملونات والنسويات من الطبقة العاملة. بل إن هذه النسوية محصورة في اهتمام مهنيات الطبقة الوسطى المنشغلات بالحصول على عمل مهني خارج المنزل. وبالتالي اهتممن بحل مشكلات رعاية المنزل من خلال الأزواج وهم مهنيون أيضًا. ولم ينتبه هذا الطرح لعديدات من الملونات والعاملات اللاتي يعملن بالفعل خارج منازلهن منذ عقود، وربما يعملن أيضًا في منازل غيرهن من النساء. (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

وانتقدت نسويات جنوبيات دعاوى العولمة لنساء الشمال. ونشطن في بناء معرفي بديل، يحاولن من خلاله فهم أوضاعهن المختلفة بصورة متميزة. وشخص بعضهن تحرير نساء الشمال بأساليب تؤدي إلى مفاقمة استغلال الجنوب من خلال دعم الشروط الاقتصادية التي تسيء فيها النساء القادرات إلى العاملات المنزليات والمهاجرات. (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

وفي سياق مساهمة الجنوبيات انطلقت، في ظل نضال حركات التحرير ضد الهيمنة الاستعمارية والإمبريالية، اتجاهات لتحديد الهوية النسوية نابعة من الأوضاع المحددة لشعوبها ومقتضيات نضالها، ومن هذا فكرة الأمومية، أو هوية النساء كأمهات. وإذا كانت بعض النسويات ترين في العملية البيولوجية المتمثلة في الحمل المصدر الرئيسي لقهر المرأة (جوردون مارشال:215،214)، فإن نصيرات فكرة الأمومية تنطلقن من أخلاقية الرعاية المرتبطة بالأمومة كمساهمة تميز النساء. ويرون في ذلك ميزة للنساء وفوائد في مفاوضة النظام الاجتماعي المتسم بشبكات من العلاقات. ويرون أنه من غير الصحي أن يتم فصل الذكور (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

ومن فوائد فكرة الأمومية أيضًا وفقًا لأنصارها، أنها قاعدة لتعبئة النساء. ففي جنوب أفريقيا مثلاً كانت المنظمات النسائية الناشطة في النضال التحريري ذات مرجعية تدور حول أدوار النساء كأمهات، حيث تتأثر النساء السود كأمهات بسبب عدم المساواة في البلاد. وطرحت إحدى النسويات هناك أن الحركات الأمومية التي تتحدى الاضطهاد بكل صنوفه، بما في ذلك الاضطهاد الأبوي، تقدم باعثًا للنسوية التي سوف تؤثر في جنوب

أفريقيا، أكثر مما يمكن أن تقدم النسوية التي تعتنقها نسويات العالم الأول. وطرحن أيضًا أن"الأمومية" هي شكل من النسوية جنوب الأفريقية، وهي دائمًا تجمع النساء وتؤدى إلى التعبئة حول قضايا النساء.

وانتقدت هذه الفكرة حيث أنها تكرس لأن تفهم النساء حياتهن في ارتباطها بالأطفال والآخرين الذين تربطهن بهم علاقات حميمة. ومن ثم تكمن مشكلة الأمومية كهوية في أنها تمسك بالنساء في المجال الخاص وتعيد تدعيم هوياتهن من خلال علاقاتهن بالآخرين بدلاً من أن تدعم استقلاليتهن. وهكذا، عندما تبدأ سياسة النساء في التصدي لتخوم المجال الخاص، تظهر المقاومة حتى داخل النساء ضد قضايا الاستقلال والتكامل الجسدى والتحكم في الذات. كما ينشأ ضمن الأمومية تعارض بين ما تضفيه من طابع محافظ، وبين مشروع تحويل علاقات النوع الاجتماعي. وأيضًا لا تعتبر الاستراتيجية السياسية القائمة على الأمومية تقدمية في أصلها، فكونها متجذرة بقوة في خبرة النساء، لا يقدم الكثير لهن ولتحررهن. كما وجه إلى المفهوم انتقاد حر من حيث أنه مفهوم سائل وقابل للتلاعب به (Shireen Hassim). كما يجعل هذا الاتجاه من الأمومة وضعًا ماديًا، وفي هذا تجاهل لوضعها أساسًا ضمن سياق ثقافي، حيث تأخذ الأمومة معان تتباين من سياق ثقافي إلى آخر، كما أن فيه أيضًا عودة إلى الأساس الطبيعي لتحديد الهوية النسوية. وترى المنتقدات إنه عند انتفاء القهر عن النساء، فإنهن سوف يكففن عن الحديث بلسان فضيلة الرعاية (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

وهناك من يؤكد البعد التاريخي واللغوي لعملية تشكل الهوية. وتشير إحدى النسويات العربيات إلى كينونة مؤدلجة مصقولة عبر كثير من الحقب التاريخية تثقل كاهل النساء العربيات اللاتي تعرفن بنون النسوة. وهكذا يختزل الخطاب السائد النساء، كما يختزلهن العرف الذي يصير إلى قانون، ثم إلى تاريخ. وتكون قضية اللغة التاريخية على نحو ممتد أشبه بالتعويذة. تكون ضرورة، فتصبح صيرورة ثم واقعًا مألوفًا دون جدال. وتطلق على هذه العلمية"الوعي المدبر" بخصوصية واثقة (سالمة الموشي). وهكذا، فكما يستخدم التاريخ ضمن الآليات الأخرى في ضبط الهوية النسائية، فإنه يعبر عن خصوصية قهر النساء في كل موقع ارتباطًا بتاريخه ولغته.

وفي اتجاه معاكس، وجه بعضهن النقد إلى التشكيك المفرط في عالمية خبرة النساء كنساء، الذي يؤدي إلى تقويض التعميم بشأن النساء الذي أعطى للنظرية النسوية قوة وزخمًا. كما اقترحت مناهج بديلة تقلل من شأن معايير الاشتراك في العضوية في جماعة اجتماعية،تعلي من شأن إمكانية التحالفات النسائية. وترى وجهة النظر هذه أن سياسات الهوية مثلت مأزقًا في الفكر النسوي. وبصرف النظر عن أي من الانتقادات إلا أن الجنس / النوع الاجتماعي كمجموعة من المعايير التحليلية تواصل قيادة الفكر النسوي (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

وتذهب النسويات الراديكاليات إلى وجود نمط إنتاج منزلي مغاير لنمط الإنتاج الرأسمالي. ويعتبرن النساء في كل الطبقات الاجتماعية ضحايا للاستغلال المباشر من الرجل في الأسرة. وهكذا يشكل الرجال والنساء طبقتي جنس متعارضتين على أساس الاستغلال المنزلي للنساء (الرابطة الشيوعية الثورية). وتؤكد النسويات الراديكاليات على أساسية اضطهاد النساء كنساء. ويرين أنه ينبغي الحفاظ على نقاء الهوية النسوية من تشويش قضايا الهويات الأخرى. وعلى سبيل المثال فإن إحدى مناصرات هذا الاتجاه ترى في الاضطهاد العرقي جنسانية موسعة. وعلى هذا فإن محاربة النساء السود للاضطهاد العرقي (وخاصة بين نساء البيض) إنما يشكل تقسيمًا للحركة النسوية. ويركز هذا الاتجاه بشكل عام على أن تحدي الأبوية، الذي يفهم على أنه صراع بين الرجال والنساء، يمثل الآلية الأصلية لكل الاضطهاد. وانتقد هذا الاتجاه عالمية النوع الاجتماعي والموجة الثانية ما

يترتب عليها – وفقًا لهن - من إخفاق في تحديد خصوصية أنصار الراديكالية النسوية (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

وتتميز رؤية النسويات الراديكاليات بأنها سلطت الضوء على اضطهاد النساء الواقع داخل الأسر الشعبية، مما يسقط الصور الساذجة عن الأسرة العالمية التي قدمها كثير من اليساريين وحتى من أقصى اليسار (بما يتضمنه ذلك كتابات فردريك انجلز). ولكن لا إنكار أن هذا الطرح يفشل في إدراك تلاقي الصراع الطبقي التقليدي وما يقدمونه من صراع"طبقات الجنس" (الرابطة الشيوعية الثورية). وهذا ما ينفي عنه صفة الواقعية حيث عمي عن تراكب وتعقيد الصراعات في الواقع.

وتدرك النسويات الاشتراكيات أن هناك تقسيمًا للعمل بين الذكور والإناث يختلف من مجتمع لآخر، وغالبًا ما تكون نشاطات النساء أقل قيمة. وينفين كون هذا التقسيم قائمًا على استبعاد النساء لأسباب طبيعية مثل الحمل أو لأن حركتهن ضعيفة بسبب الأطفال، أو حتى بسبب أنهن أكثر هشاشة وعجزًا عن ممارسة الأنشطة القاسية. ويقدم تيار"النضال الطبقي" النسوي الاشتراكي تحليلاً متكاملاً حيث يعترف باضطهاد النساء فيما قبل الرأسمالية، ولكن يؤكد على أن الرأسمالية قد غيرته بعمق، وحيث فصلت الرأسمالية بين أماكن الإنتاج (المنشآت) وبين أماكن إعادة الإنتاج (الأسرة)، فقد أسندت إلى المرأة دور ربة البيت وأضفت عليه روعة مثالية. وقامت أيديولوجيا امرأة البيت هذه بتكريس احتقار النساء المكرهات على العمل خارج البيت لعدم وجود عائل لهن. ولم تقتصر هذه الأيديولوجيا على الطبقة الرأسمالية وإنما أصابت أيضًا الطبقة العاملة التي واصلت نساؤها العمل خارج المنزل للضرورة الاقتصادية، وكن ضحايا للتناقضات المرتبطة بازدواج مهامهن بين الأسرة وشروط العمل القاسية. وتمادت الرأسمالية في تكثيف الاستفادة من الأيدي العاملة الرخيصة من النساء والأطفال. وقاد منطق تعظيم الربح ذاته بعد ذلك إلى الطعن نسبيًا في سلطة الأب لتتحرر النساء كأيدي عاملة رخيصة ومستهلكات. وشهد هذا الوضع تطورًا في الستينيات وإلى اليوم، حيث قاد المنطق الرأسمالي في تعظيم الربح إلى نقل الصناعات التقليدية إلى أفريقيا الشمالية وأمريكا اللاتينية وآسيا، واستقطب أرباب العمل فتيات إلى سوق العمل، حققن استقلالاً ماليًا على الرغم مما يلاقينه من استغلال مكثف. وفي البلدان الرأسمالية المتقدمة، خرج كثير من الأنشطة من مجال الأسرة إلى المجال العام (الخدمات العامة) عبر القطاع الخاص أو خدمات الدولة.

وقد يظهر هذا السرد أن الرأسمالية معادية للأسرة، على عكس ما تراه الاشتراكيات واقعًا، حيث تتمسك الرأسمالية بالأسرة الأبوية. وتمتلك الأسرة الأبوية مرونة نسبية تؤدي دور صمام أمان لا يستهان به للنظام الرأسمالي، إزاء ما يتعرض له الأجراء في حياتهم المهنية من إكراهات، وإزاء تقلص الاختيارات أمام أغلبية السكان فبإمكان المرء اختيار شريك حياته وأسرته وأنماط استهلاكها. ويشعر المرء داخل المنزل باسترداد حريته المفقودة خارجه. وتقوم الأسرة بإعادة إنتاج التقسيمات (أو التراتب) بين مختلف الطبقات الاجتماعية من جهة، وبين الأنواع من جهة أخرى، حيث ارتبط بالنوعين وظائف اقتصادية واجتماعية مختلفة (وظيفة الأمومة للنساء). يتعين على النساء الاضطلاع بمجموعة المهام المرتبطة برعاية وإعادة إنتاج (اجتماعية ورمزية) لقوة العمل والأسرة. وتقوم الأسرة بدور"ضبط" سوق العمل، فهي تحافظ على المرونة النسبية للعرض والطلب على عمل النساء، ومن ثم يمكن دعوتهن للعودة إلى المنزل عند اشتداد البطالة، ودعوتهن للعمل عند الانتعاش. ولا يزال المحافظون يدافعون بشراسة عن هذا الدور للأسرة، والذي يقوم على كاهل النساء اللاتي يتعرضن للاستنزاف الذي يتزايد كلما تضاءل ما يمتلكنه من إمكانيات، وهذا فضلاً عن العنف الزوجي وتقييد حرياتهن.

وترتبط ما بعد النسوية بالوعي الاحتمالي. وترفض التحول إلى بناء ثابت. وينظرن إلى اللامتوقع والمفاجئ اللذين يهربان من سلطة القائم، ولا يستطيع السائد أن يقبض عليهما

لأنهما في ارتحال دائم، ولا يحلان إلا في الهامش. فيكون الخطر في الهـوامش، حيث إنهـا إذا سحبت بهذه الطريقة أو تلك فإن الخبرة الإنسانية يتغـير شـكلها. والهـامش هـو الأكـثر قدرة على المراوغة والكر والفر. وبهذا المعنى تكون النسوية هامشية. فهي ذات في حالة انتقال وهي فعالة لأنها تمتلك سلطة التخوم أو الحدود. وينتقد هذا الاتجاه على أســاس أن منطقة التخوم هذه ليست مكانًا، وإنمـا هي خيـال لا يمكن بلوغـه إلا عـبر الخيـال (رجـائي موسى: 67, 68).

ويفترض أحد الانتقـادات الموجهـة إلى مـا بعـد النسـوية أنهـا تتحـرك في سـياق لا تحكمـه حكومات أو أنظمة أبويـة، بـل كيانـات عملاقـة من شـركات متعـددة الجنسـيات، تـرى في المرأة مجال اختصاصها. فالمرأة في هذا الوضع تريد أن تحصل على كل شـيء؛ الوظيفـة والأمومة والجمال والحياة الجنسية الممتعة. ولكن هذا الوضع لا يجعلها أكثر من مسـتهلكة للأقراص والمساحيق والجراحة التجميلية والأزياء والوجبات السـريعة، وبـذلك يكـون تبـني بعد النسوية ترفًا لا يقدر عليه سوى أثرياء العالم الغربي. لذلك لا يمكن أن تكـون مـا بعـد النسوية احتمالاً أو تطرح نفسها بوصفها منطقة حدوديـة أو هامشًـا مراوغًـا، بـل عليهـا أن تنصب نفسها شركا أو فخا لكي يتم اصطياد النظام القائم في منطقة ضـعفه، وفي لحظـة من لحظــات تناقضــاته المســتمرة. إن الانهيــارات في المكانــة والســلطة السياســية والاقتصادية وتوزيع الثروات ومعدلات الدخول والفقـر والتهميش لمعظم الرجـال والنسـاء في العالم تجري على قدم وساق وبوتيرة متصاعدة. لذلك على ما بعد النسـوية أن تـدرك أن ما يقوم به النظام القـائم من تحسـينات في وضـع النسـاء القـانوني والتعليمي وأحيانًـا الصحي لا يعدو أكثر من مطالب تعزز النظام الأبوي ومقولاته التي لا تتحرك أبعد من الدور التقليدي لأنثى تقليدية مذكرة (تحيا وفق أيديولوجيا ذكورية) ولذكر تقليدي مدجن (أي يحيا ويمثل دوره المحدد سلفًا كرجـل). إن الأنظمـة القائمـة البرجوازيـة الرأسـمالية الذكوريـة على استعداد لإدماج تلك النسويات داخل منظوماتها (رجائي موسى:68).

وتواصل النسويات نقد الحركة النسـائية الغربيـة، فيوضـحن أن النسـوية لا ينبغي أن تعـني بالمظهر الذي يحقق النجاح، ولا تعني بأن تصبح المـرأة مـديرة تنفيذيـة لشـركة كـبرى، أو اكتساب منصـب بالانتخـاب أو التعـيين (حـتى ولـو كـان مستشـارة لإحـدى الـدول الكـبرى بالعالم). ولا تعنى النسوية القدرة على المشاركة في زواج مزدوج المهام ثم أخذ أجــازات للتزحلق على الجليد وقضاء وقت كبير بصحبة الزوج وطفلين جميلين بفضل وجود خادمـة، تقوم بالدور التقليدي للأم لأطفـال مخـدومها بينمـا لا يمكنهـا توفـير ذلـك لأطفالهـا بسـبب العجز عن توفـير الـوقت والمـال الكـافي. ولا تعـني النسـوية أيضًـا من وجهـة نظـرهن أن المرأة مخبرة أو شرطية أو عميلة للمباحث أو جنرال في قوات البحرية أو غيرهـا (رجـائي موسى:69).

وإذا تأملنا هذا العرض السريع للاتجاهـات النسـوية المختلفـة، نجـد أن الموجـة الثانيـة من النسوية التي انتقدت بسبب اقتصارها على اهتمام المهنيات بتقسـيم العمـل المـنزلي مـع أزواجهن، قد أدت إلى مـا شـهدته السـبعينيات من اهتمـام النسـويات بتقسـيم العمـل بين الوالدين، وأبرز هذا الاهتمام بالأبوة، كما تحـول الاهتمـام من الأم كمنتج للأطفـال إلى الأم نفسها. وأدت دراسة خبرة النسـاء في عمليـات الإنجـاب وتربيـة الأطفـال ودلالـة الأمومـة بالنسبة لهوية المرأة إلى تحدي الادعاء الشائع بأن النساء لديهن رغبة غريزية نحـو إنجـاب الأطفال ورعايتهم. وكشف عن عدم الرضا والإحباط المرتبطـة بالأمومـة وخاصـة إذا كـان عالم النساء يقتصر على المنزل (جوردن مارشال:214، 215). ويوفر هذا أساسًا للتحليل علاقات القوة داخـل الأسـرة، وإن كـان نمـط العمـل المـنزلي يختلـف بشـدة وفقًـا للفئـة والطبقة الاجتماعية، وبالتالي يمكن أن تختلف عملية التقسيم من أسرة إلى أخــرى، ولكن هذا في النهاية لا ينفي وجود تقسيم العمل داخـل الأسـرة على أسـاس النـوع الاجتمـاعي، وأن تمييزًا لغير صالح المرأة يتم فيه في كل الأحوال.

وإذا كانت فكرة الأمومية قد لعبت دورًا مرجعيًا بالنسبة للمنظمات النسوية النضالية في جنوب أفريقيا، فقد توافق هذا مع أوضاع إنسانية شديدة التدهور عاشتها النساء بصفة خاصة بسبب خصوصية السياسة الديموجرافية المتعسفة لنظام الفصل العنصري، ومن ناحية أخرى فقد أسفر ذلك عن دور شديد التميز للنساء في معركة التحرير. فقد فجرت النساء التمردات والانتفاضات وحملات التحدي والعصيان المدني للنظام. وبعد القضاء على العنصرية وتسلم حركة التحرر أو تحالف المؤتمر الوطني الأفريقي لزمام الحكم في البلاد، تم تجاهل النساء كلية في عملية التفاوض بشأن الدستور الجديد. وهنا واجه ائتلاف النساء (المكون من عدد ضخم من المنظمات النسوية) أول حكومة غير عنصرية بحسم شديد حتى إنه هدد بالدعوة إلى مقاطعة أول انتخابات غير عنصرية في البلاد عام 1994. وحصلت النساء بالفعل على مستوى من المشاركة السياسية، حيث إن الاشتراك الواسع لهن في نضال التحرير أسفر عن عدد كبير من المنظمات النضالية عميقة التجذر بين نساء الأوساط الشعبية (Shireen Hassim). ولكن هل أدخلت الحكومة سياسات للقضاء على القهر نوع الاجتماعي؟ أو هل وضعت ذلك على جدول أعمالها خلال أكثر من عشر سنوات من الحكم؟ يرى كثير من المراقبين في جنوب أفريقيا أن التغيير الذي حدث إنما جنت ثماره البرجوازية السوداء التي اقتسمت الكعكة مع عناصر النظام القديم (Bjorn Beckman). واستفادت النساء البيض من تدابير الإسراع من إشراك النساء في مؤسسات صناعة القرار. ولكن مازالت النساء السود وخاصة في الريف يعانين من الاستنزاف اليومي كنساء ومن الفقر، رغم أنهن كن وقود النضال ضد النظام العنصري. كما عمقت سياسات التكيف الهيكلي الفقر بين السود من الرجال والنساء.

ويطرح هذا قضية ارتباط القهر النوعي بالقهر الوطني وهي القضية الأكثر إثارة للجدل. فالنساء السود يجنين حصاد النظريات النسوية للنساء الشماليات البيض، لأنها لا تشتبك مع ظروف مجتمعهن الذي تتصدر اهتماماته قضية الاستقلال، وبالتالي يصعب تجذيرها بين النساء الفقيرات، وتنجذب النساء نحو الأيديولوجيا الوطنية المستخدمة في التعبئة ضد الاستعمار وتتبناها. وعادة ما يرجأ تغيير أوضاع القهر الواقعة على النساء إلى ما بعد تحقيق الاستقلال. وتفيد الخبرة التاريخية من جنوب أفريقيا ومن الجزائر أيضًا، أن هذا الإرجاء يعني تجاهل وضع القهر الواقع على النساء وقبول استمراره فيما بعد الاستقلال، على الأقل بالنسبة للطبقات الفقيرة. وحتى قد يتم التراجع عن بعض مساحات التحرر التي حققتها النساء في سياق نضالها ضد الاستعمار، مثلما الوضع بالجزائر.

وتستمر الايديولوجيا الوطنية في لعب نفس الدور الإرجائي لتغيير أوضاع قهر النساء في فترات ما بعد الاستقلال، خاصة وأن أشكال الاستعمار تتبدل من الاستعمار التقليدي الواضح إلى الاستعمار الجديد، إلى شكل أقل وضوحًا من هيمنة رأس المال العابر للحدود القومية، والمنظمات الدولية المالية (البنك والصندوق الدوليين) أو المنشغلة بالقضايا السياسية والاجتماعية والثقافية (منظمة الأمم المتحدة)، وفي النهاية الدول الكبرى التي يتوطن فيها رأس المال العابر بشكل أساسي، كما تمتلك سلطة أساسية في المنظمات الدولية (على رأسها الولايات المتحدة)، إلى جانب القوة العسكرية والسيطرة على الإعلام على مستوى العالم. وتتواصل الأشكال الجديدة من الهيمنة مع الاستعمار التقليدي في تغيير البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بل والثقافية للشعوب الفقيرة، كما تشترك معه في استنزاف ثروات هذه الشعوب. وتتواصل على نفس المنوال الأيديولوجيا الوطنية التي تتعامل مع النساء كرمز للهوية الوطنية وحامل للتقاليد والتراث الوطني (أو الديني) الذي يحمي الشعوب المقهورة من محاولات الهيمنة عليها.

وهكذا تصبح النساء ساحة للصراع الأيديولوجي. فتنتشر الأيديولوجيا الوطنية التي تتضمن أن القوى المهيمنة (الغرب) تسعى إلى تذويب الهوية الوطنية لتفقد الشعوب قدرتها على المقاومة، فهي تسعى إلى تغيير النساء وفقًا للنموذج الغربي للقضاء على ما تحمله النساء من رموز وتراث وطنيين. أو إن الغرب يدفع النساء لتبني مفاهيم تحفزهن على

الصـراع مـع أبنـاء وطنهن (الرجـال) حـتى تتفتت وحـدة الصـف الوطـني، وأيضًـا تضـعف المقاومة. ويكشف هذا المنطق ليس فقط عن رؤية دونية للنساء، بل أيضًا دونية للشعوب الفقيرة أمام الغرب المعتدي الكلي الجبروت والقدرة، فأولاً لا تطالب النساء برفـع القهـر عنهن إلا بدفع من الغرب، وثانيًا ليس أمام الشعوب الفقيرة إلا أن تتمثل النموذج الغـربي، أو تهرب منه في تراثها الذي تنتقى منه عناصـر تهيء منهـا نموذجًـا ممـاثلاً في النهايـة مـع النموذج الغربي.

ويكون الخاسر الأكبر من هذا التوليف هو النساء. فلقد قيل لهن في الماضـي تحـدثن (من الحداثة) ولكن في حشمة، أي اعملن وتعلمن، ولكن لا تقربن علاقـات السـلطة والـتراتب القائمة على النوع الاجتماعي. ويطلب الآن من النساء أن تدخل عصر تتضـح الإلكترونيـات الحديثة دون أن تعرض هوية الوطن التي تحملهـا إلى مـا يخدشـها. ومن هنـا تتضـح أهميـة فض الاشتباك بين"النساء" و"الثقافة"، وتفكيك مفهوم المرأة كرمـز، وإعـادة بنـاء مفهـوم النساء باعتبارهن بشرًا، ومناقشة حقوقهن كإنسان له كامل الحقـوق في التحـرر (فـالنتين مجدم موسى:104).

ونجـد أن تحليـل النـوع الاجتمـاعي، إذ يعتمـد في تحليلـه على وحـدة المجتمـع ويبحث في علاقات السلطة القائمـة على النـوع الاجتمـاعي، أداة مفيـدة في فهم هـذه العلاقـات مـع الأنماط المتباينة للقهر في المجتمع في إطـار التحليـل. وبهـذا يمكن الوصـول إلى خلاصـة يدرك من خلالها نقاط تقاطع أنماط القهر (العرقي، الطبقي، اللوني، الثقافي). مـع القهـر على أساس النـوع. وهكـذا يمكن أن يصـبح التحليـل أداة للتعدديـة داخـل النسـاء كجماعـة مقهـورة، فلا تتحـول إلى هويـة نافيـة لغيرهـا من الهويـات. ويمكن أن يوجـه تحليـل النـوع الاجتماعي لاستيعاب علاقـات القهـر على المسـتوى العـالمى الـتي تتقـاطع وتنعكس على القهر النوعي في كل مجتمع، مثله مثـل كافـة أشـكال القهـر الأخـرى، ولا يمكن فصـل أي منهم عن الآخر. وهذا ما يمكن أن نلمسه في النقد الذي عرضناه لمـا بعـد النسـوية، حيث يتجه إلى نسوية عالمية تنشغل بالمضطهدين داخل النظام العالمي وترى أن على النسوية أن تواجه أساس هذا الاضـطهاد وهـو النظـام الرأسـمالي العـالمي. وهكـذا يمكن تأسـيس الرؤية التي تتيح للنساء إدراك المسـار الـذي يتوجـه فيـه نضـالهن من أجـل تغيـير أوضـاع قهرهن دون الوقوع في شـرك إعـادة إنتـاج النظـام الـذي يؤيـد أوضـاع قهـرهن، أو تغيـير النظام إلى نظام آخر يؤيد أيضًا أوضاع قهرهن.

ويمكن أن نستخلص من العرض السـابق أن الدعايـة للعالميـة قـد تكـون في صـالح نسـاء الشعوب المضطهدة في النظام العالمي، وقد تكون في اتجاه معاكس لمصـالحهن. ونفس الشيء يمكن أن ينطبق أيضًا على الدعوة للخصوصية. فقد وقفت نسويات الموجة الثانيـة من النسوية مع عولمة المفاهيم النسوية. وعارضت ذلك نساء من الجنـوب مـدافعات عن الخصوصـية دفعًـا للظلم الـذي حـاق بهن نتيجـة لاسـتبعادهن. كمـا تحـاول النسـويات في الشمال أو الجنوب حماية الهويات الأخرى التي ينتمين إليها بمنطق تعـدد وتـراكب الهويـة، فهن ينتمين إلى جماعة النسـاء وفي ذات الـوقت ينتمين إلى هويـات أخـرى؛ هويـة طبقي (كفقيرات أو عاملات) أو هويتهن العرفية (كملونات) أو هـويتهن الوطنيـة (كمناضـلات ضـد الاستعمار أو الهيمنة الإمبريالية). وتـرى الاشـتراكيات اشـتراك نسـاء الطبقـة العاملـة في أوضاع القهر التي تسببها الرأسـمالية، فهن يسـعين إلى عالميـة قائمـة على توحيـد نضـال هؤلاء النساء والمناهضين للنظام الرأسـمالي. ويفـترض هـذا النمـط من العالميـة علاقـات قوة متوازنة بين المقهورات من البلدان المختلفة، كما يفترض الانشغال بأوضاع قهر نساء البلدان المقهورة في النظام العالمي الذي تهمين عليه مصالح الرأسمال العالمي. أي إنهـا عالمية لمصالح المقهورين في مواجهة عالمية مصالح الرأسمال المسببة للقهر.

وفي الوقت نفسه نجد معارضات لعولمة المفاهيم النسـوية من خلال وجهـة نظـر تختلـف عن النساء من الجنوب، ونعني النسويات الراديكاليات اللاتي يعتنقن هوية نسوية تنفي دور

الانقسام على أساس هويات أخرى على أوضاع القهر. وهنا نـرى الهويـة وقـد تحـولت إلى هوية أحادية أساسية نافية لغيرها بشكل يجعل من مناهضة الاضطهاد نوعًـا من العنصـرية. بل ويحرم النساء من فرص النضال ضـد الأنـواع المتباينـة من القهـر الواقـع عليهن، وهـذا يكـون بـالطبع في مصـلحة من يمـارس القهـر عليهن. ومن هنـا لا يكـون الـرفض لعولمـة المفاهيم النسوية لصالح النساء الواقعات تحت أشكال مختلفـة من القهـر المتقاطعـة مـع القهر النوعي، بل على العكس من ذلك.

وهنـا يمكن أن نبـدي ملاحظـتين، الأولى أننـا نلمس أن المحـك لا يتعلـق بمـدى عالميـة أو خصوصية المفهوم أكثر مما يتعلق بالتساؤل عن أي مصالح يعبر. أي أن مصالح توضع بنـاء على هذا المفهوم في الصدارة وأي مصالح تنفي، أو ترجأ لأجل غير مسمى. ورؤية الهويـة كتعبير عن مصالح يكيف انتقادًا لسياسات الهويـة من حيث إنهـا تـرى التعبئـة على أسـاس الانتماء عضويًا إلى المجموعة. أي بالمعنى الحصري أن تدافع المرأة عن النسـاء والأسـود عن السود والعامل عن العمال. ونشير هنا إلى أن الانتماء العضوي يهئ عمقاً أكبر وصلابة وجذرية في الدفاع عن مصالح فئة من الفئات (أو طبقـة أو عـرق)، ولكن لأن هـذا الـدفاع يعبر عن مصالح، فهذا الأمر يتيح لمتبني هذه المصالح الدفاع عنها.

وإذا كانت الهويات تعبر في النهاية عن مصـالح، وكـانت سياسـات الهويـة قـد انطلقت من وجود مجموعات تهمشت مصالحها في سـياق نظـام التمثيـل الليـبرالي، فلا يعـني هـذا أن النظام السياسي الاجتماعي لابد وأن ينقلب ليعمل على تحقيق هذه المصـالح الـتي سـبق تهميشها فقط، ولكن يعني فشل النموذج الليبرالي في تضمين الجميع في علاقات سـلطة سياسية واجتماعية متعادلة. وينبني على ذلك أن النضال الذي يمكن أن يحرر النساء يقـوم على السـعي إلى بنـاء نظـام سياسـي اجتمـاعي يـتيح أولاً للجميـع مسـاحات التعبـير عن مصالحهم المختلفـة، ويحقـق مـا فشـل فيـه النمـوذج الليـبرالي وهـو تضـمين الجميـع في علاقات سلطة سياسية واجتماعية متعادلة. وبنفس المنطق النضال من أجل نظام عـالمي يضمن جميع الشعوب في علاقات سلطة عادلـة. ونـرى أن الوصـول إلى أي نظـام يحقـق هذا هو ما يمكن أن يعنيه تحرير الإنسان والمرأة الإنسان.

أمـا الملحوظـة الثانيـة، فهي أن التـاريخ يشـير إلى عقم التصـور الـذي يقضـي بـأن خلاص المجتمع من أشـكال القهـر الـتي تمـارس داخلـه أو عليـه يمكن أن يـأتي بنـاء على أجنـدة موضوعة مسبقًا. بمعنى أن يرى البعض أن التخلص من القهـر الاسـتعماري أولويـة يتلوهـا الأولويـات الأخـرى، مثـل القهـر الاجتمـاعي الطبقي أو النـوعي. أو أن يتصـور البعض أن الخلاص من القهر الاجتماعي أو الطبقي سـوف يتلـوه النظـر في الأولويـات الأخـرى مثـل انتفـاء القهـر النـوعي. وهكـذا توضـع المعـارك النضـالية في تراتبيـة، كمـا توضـع الهويـات المختلفة بناء على ذلك في تراتبية. ويمكن أن نستشف ذلك من فشل حركات التحـرر في تحقيق التحرر الوطـني، حيث كـانت تـرجئ الصـراع الاجتمـاعي الطبقي والنـوعي، وبـذلك تلعب في منطقـة التمـاهي مـع نمـوذج المسـتعمر وتخسـر الطاقـات التحرريـة الحقيقيـة للمقهورين. وفشل التجارب الاشتراكية السابقة في تحقيـق الاشـتراكية، حيث كـانت تنكـر بشـكل فعلي التغيـيرات الاجتماعيـة والسياسـية بالـداخل، وتـؤمن بـتراتب القـوى على المستوى العالمي وتسعى إلى إحراز الصدارة فيه.

ويمكن أن نشير بناء على ذلك إلى أن إرجاء الصراعات إلى مراحل قادمـة لا يـؤدي فقـط إلى تجاهل واسـتبعاد مصـالح الأطـراف المقهـورة في الصـراعات المرجـأة وتأبيـد أوضـاع قهرها، ولكنه يؤدي إلى الفشل في الوصول إلى غاية الصراع صاحب الأولوية. وهكذا حيث أن أشكال القهر لا تتراتب ولا تتجاور ولكن تتراكب وتتقـاطع، فـإن النضـال لتغيـير أوضـاع القهر أيضًا لابد وأن يتقاطع ويتراكب، ويدفع بعضه بعضاً. ونشير أخيرًا إلى أننا بناء على مـا سبق، وبناء على فهمنا للصراع الوطني ليس من خلال تسييد أيديولوجيا وطنيـة أو قوميـة، ولكن باعتباره صراعًا على حق السيادة الوطنية وحماية ثـروات الشـعوب الـتي يتم نهبهـا،

فإننا نجيز استخدام تعبيرات مثل محلي وعالمي، ووطني واستعماري، داخل وخارج، ولكن لا نقر التعامل مع هذه التعبيرات باعتبار أنها تعبر عن ثنائيات متنافية، أو كليات متعارضة. فيمكن أن يقرب القهر ما بين النسويات الفقيرات في الشعوب المقهورة على مستوى العالم، وهو نفسه يمكن أن يبعد النساء في كل دولة عن الذكوريين أو الاستغلاليين في بلدهم.

(2) لبعد النسوي والبعد الوطني للحركة النسوية المصرية في النصف الأول من القرن العشرين:

في مناقشتنا لهذه النقطة لن نحصر البعد الوطني في الأنشطة والمطالبات المناهضة للاحتلال أو الهيمنة الخارجية كما هو شائع. ويمكن أن نحدد العناصر الممثلة للبعد الوطني إلى جوار ذلك في اتجاه علاقة الحركة المحلية مع المحيط العالمي ومدى استقلاليتها هذه العلاقة، إلى جانب انشغالها بأهداف خاصة بوطنها وتطوره وتقدمه. ونعنى بالبعد النسوي الانشغال بمصالح النساء كنساء في تحديد الحركة لأهدافها ومطالبها ونشاطها. وغني عن البيان إنه لا يمكن تناول كل بعد من البعدين على التتالي حيث إن الأبعاد المختلفة للحركة لا يمكن فصلها بل هي متشابكة متفاعلة، ولا يمكن إدراك تجليها أو خفوتها إلا في الوقت ذاته في كل لحظة من حياة الحركة.

بدأ الصراع بين البعد النسوي والبعد الوطني منذ الإرهاصات الأولى للحركة النسوية المصرية والتي لا يشار إليها كثيرًا في الأدبيات التي تتناول تاريخ الحركة النسوية في مصر. ونعني بذلك المظاهرات النسائية أثناء الحملة الفرنسية على مصر وفيما بعدها. وقد شهد المجتمع المصري في أواخر القرن الثامن عشر فترة ساخنة حركت الركود الذي دام لعقود خلت. وقد تتالت في الفترة من 1795 إلى 1805 (عشر سنوات) أربع انتفاضات شعبية، إلى جانب صدمة الحملة الفرنسية وما حملته من عوامل واسعة التأثير. ونتيجة لتعاون الأعيان وبعض كبار التجار مع الفرنسيين, ومن خلال مسايرتهم لسلوكياتهم وعلاقتهم الاجتماعية، ظهر بوضوح التأثير المزدوج للغزو الأجنبي، فقد سنحت الفرصة أمام نساء الأعيان المستفيدين من وجود القوة الاستعمارية في أن يطالبن بمعاملة حسنة مثل الفرنسيات، وذلك من خلال المظاهرات النسائية التي خرجت في رشيد. وبينما أثار هذا الخروج عن المألوف حفيظة القادة الشعبيين – وهم من علماء الدين – إلى جانب فئات الشعب، فقد ردوه إلى التعاون مع المحتل. وفي الوقت ذاته، خرجت مظاهرات نسائية، وبدا الحضور النسائي واضحًا في حركة المقاومة الشعبية للحملة، وفيما بعدها في المطالبة برفع الضرائب الباهظة (عبد العزيز الشناوى:168-178،حلمي النمنم:173، عبد الرحمن الجبرتي:168,173 إجلال خليفة:17). وهكذا تحركت النساء المكبلات بالتقاليد الاجتماعية المحافظة، وخرجن لقضية عامة، وهن اللاتي أخذ عليهن – كنساء - مطالبتهن بمعاملة أفضل. ويمكن تفسير ذلك بالانفراج اليسير الناشئ عن وجود المستعمر، أو الحراك الاجتماعي والسخونة المرافقة لمقاومته والمزاج الجماهيري المائل للانتفاض، وأيضًا بتأثير تهدد أقواتهن وبيوتهن وحياتهن. وفي هذه الحالة لم تستنكر حركتهن بل بالعكس ربما استحسنت،وكانت نخوة النساء دافعًا لاستثارة نخوة الرجال وحركتهم.

وكان للحركة النسائية المصرية في النصف الأول من القرن العشرين نشاط واتصال خارجي كبير رغم أن ذلك قد لا يكون معروفًا بشكل واسع. ويذكر أن نساء مصر سبقن الرجال في تمثيل مصر في المؤتمرات السياسية الدولية، فقد مثلنها في المؤتمر الدولي لنزع السلاح الذي أقيم في إحدى عواصم أوروبا (1899 -1900). وكانت الكسندرا أفرينو متحمسة لنشر أخبار القسم النسائي للمؤتمر في مجلتها أنيس الجليس، والذي كان يدعو إلى أن السلام العالمي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا آمنت به النساء. كما سافرت الكسندرا إلى باريس عام 1899 وألقت خطبة عن المرأة الشرقية ونشر مقالات في الصحف الباريسية (إجلال خليفة:223).

وبعد دعوة الاتحاد النسائي الدولي للنساء العربيات لحضور مؤتمره عام 1923 وتلبية وفد من مصر لهذه الدعوة توالى حضور الاتحاد النسائي المصري للمؤتمرات النسائية الدولية المتعاقبة التي عبرت عن حركة نسوية عالمية نشطة في ذلك الوقت. فقد حضر الاتحاد في الفترة بين 1923 و 1939 عشرة مؤتمرات عالمية في جراتسي وباريس وامستردام وبرلين ومرسيليا واسطنبول وبروكسل وبودابست وكوبنهاجن وغيرها. وتقول درية شفيق أن ذلك جعل الاتصال دائمًا بين المصرية والغرب (إبراهيم عبده:110). وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية، استمر هذا الاتصال في الأربعينيات مع الاتحاد النسائي الدولي، فحضرت وفود مصرية مؤتمرات في حيدر آباد ونيودلهي. وكانت وفود نسائية تحضر أيضًا مؤتمرات الاتحاد النسائي الديمقراطي العالمي. وبعد تأسيس الاتحاد النسائي العربي، بدأ الاتحاد النسائي المصري يحضر مؤتمرات في سوريا ولبنان وفلسطين.

وتصف هدى شعراوي في مذكراتها أول مؤتمر تحضره للاتحاد النسائي الدولي، فتقول:"عندما قدمت العلم المصري لرئيسة المؤتمر (..) ولما فتحت العلم ورأت عليه الصليب يعانق الهلال، تأثرت تأثراً عظيما وأمرت بوضعه على يسار المنصة معادلاً للعلم الإيطالي الذي كان إلى اليمين فشغل بذلك الموقع الممتاز بعد علم الدولة المنعقد المؤتمر بأرضها. وتقول هدى أيضًا"ما كدنا نندمج في المؤتمر حتى لمسنا عن كثب أثر المرأة الأوروبية في نهضة الغرب. ومن ناحية أخرى فإن وفدنا رغم أنه كان أقل الوفود عددًا، إلا أنه أحدث تأثيرًا كبيرًا ولقى ترحيبًا عظيمًا لأنه ظهر أمامهن بمظهر أرقى مما كن ينتظرن، فصرن يسألننا في فضول وإلحاح إن كنا حقًا مصريات، وكلما أكدنا لهن ذلك شاهدنا علامات على وجوههن وكأنما كانت المرأة المصرية المحجبة مطبوعة في مخيلتهن بطابع الجهل والهمجية، ولكن سرعان ما تغيرت تلك الفكرة في أذهانهن عندما رأيننا نؤدي رسالتنا على الوجه الأكمل، تلك الرسالة التي رحبن بها وعضدنها ودعوننا للانخراط في سلك الاتحاد النسائي الدولي كفرع منه يمثل مصر. (...) وأصبح اتحادًا ذا صفة دولية وصفة قومية، معترفًا به في مصر والخارج.. ." (هدى شعراوي، ج2:93،94).

وكانت الصحافة المصرية قد رددت قبل المؤتمر موقفًا يشبه المتشكك في المصريات. فقامت ضجة حول عدم كفاءة المرأة المصرية لهذه المهمة؛ وعبرت بعض الصحف عن التخوف من الإساءة لسمعة مصر بسبب حديثهن الذي سيكشف جهلهن ومساوئ مهارات الحريم التي لا يجدن سواها. ودافعت الدوريات النسائية عن الوفد ومهمته (إجلال خليفة: 231 ـ 132). ويوضح وصف هدى للمؤتمر وموقف مجتمعها من المصريات فيه، ورد فعل الصحافة النسائية، موقف الحركة النسائية المصرية في ذلك الوقت من التعامل مع المجتمع الدولي (وغني عن البيان أن هدى كانت شخصية مؤثرة للغاية في الحركة النسائية المصرية). ويتلخص الموقف أولاً في الاعتداد بالانتماء الوطني، والرغبة في إثبات الذات أمام المجتمع الدولي والمجتمع المحلي اللذين يضعان المصريات في موقع دوني، والإعجاب الشديد بنموذج المرأة الغربية، والانشغال بحصول المرأة المصرية على مكانة مساوية لها، إلى جانب الاعتزاز بشعور الانتماء إلى الحركة الدولية والحركة الوطنية المصرية في الوقت ذاته. ولنفصل بعض ذلك فيما يلي:

كان من الشائع في الصحافة النسائية في نهاية القرن التاسع عشر والقسم الأول من القرن العشرين تقديم النساء العربيات كنماذج إيجابية. فقد اهتمت هذه الصحف بنشر سير النساء الشهيرات، كما أظهرت تعاطفًا وتبنيا لنوعية السير وامتدحت وأثنت على النساء الأوروبيات وإنجازاتهن (ليلي أبو لغد:24). وتذكر دراسة أن الصحافة النسائية منذ مطلع القرن اهتمت بالقضايا المتعلقة بخلق تصور جديد عن المجتمع وإعادة التفكير في الأسرة والأدوار الاجتماعية الثقافية للجنسين. فكانت تناقش علاقة المرأة بالمجتمع ومسائل الزواج والطلاق وتعدد الزوجات والحجاب والتعليم والعمل إلى جانب دور المرأة في تناول شئون المنزل. أي أن عرض سير السيدات الأوروبيات جاء في سياق نموذج جديد للمرأة كان يروج له في ذلك الحين. وتعبر دراسة أخرى عن أن النموذج الجديد

للأسرة، ويقوم على الزيجات المتكافئة المبنية على الوسائل العلمية في تربية الأطفال. وهاجمت النسويات الزواج المرتب وتعدد الزوجات وحقوق الزوج في الطلاق السهل، وتذكر الدراسة أنه من الصعب إنكار مصدر تلك الآراء الغربية حيث تطورت تاريخيًا كجزء عميق من التحولات الاجتماعية الاقتصادية بالغرب (هالة كمال: 6، ليلي أبو لغد: 290،291).

وتعبر هدى شعراوي بوضوح في أكثر من مناسبة عن إعجابها بنموذج المرأة الغربية، بل وتشوقها لتحقيق الحركة المصرية لمثاله. فتقول في خطبة ألقتها على الاتحاد النسائي عام 1926"عقب إنشاء هذه الجمعية سافر أول وفد عنا إلى المؤتمر النسائي الدولي (...) وهنا تبينت رسلكن وكادت تلمس الفرق العظيم بين حياة المرأة الغربية ومركزها في الهيئة الاجتماعية وبين زميلتها في الشرق. وقد كان هذا الدرس أول قبس اتخذ أساسًا لوضع قواعد الإصلاح الواجبة للمرأة عندنا. لذلك فكرنا فيما يجب أن نبدأ به وفكرنا في الإصلاح وتنظيم حياة العائلة (هدى شعراوي، ج 2:48،47). وتحكي بعد ذلك في مناسبة أخرى:"نزلت ضيفة عند صديقة لي في ديترويت (...) ولكن ما رأيته من نظام في بيتها وعناية بأطفالها وروح الوفاق والإخلاص بينها وبين زوجها (...) تبينت أن سر النظام في أمريكا هو شعور المرأة بشخصيتها واحترام الرجل لها (...) فمتى يسعدنا الحظ ونخطو خطوة هذه الأمم الراقية". وقالت أيضًا في إحدى خطبها:"طالما كنت فخورة بما أحرزته المرأة المصري من التقدم في هذه المدة القصيرة، ولكن كلما اتصلت بالمرأة الغربية وعلى الأخص الأمريكية ضعف ما كنت أشعر به من الارتياح لحركتنا لأني إذا قست خطواتنا بخطوات المرأة هناك مع مراعاة أقدميتها في الحركة النسوية أو الاجتماعية أجد ما تتقدم به الغربية في عام قد لا نصل إلى مثله في جيل" (هدى شعراوي،ج 3:79،78). وكانت درية شفيق أكثر تأثرًا بنموذج المرأة الغربية، بل الإنجليزية بالذات، ويتضح ذلك من قولها في أحد كتبها:"إننا لا نجد في ظروفنا الحاضرة مثلاً أرفع من مثل الإنجليزية المثالية التي نرجو أن نخطو في نشاطنا النسائي على نهجها وهواها (إبراهيم عبده:96).

ولا تتبنى هدى شعراوي نموذج المرأة الغربية كهدف للنساء المصريات فقط، بل يبدو عليها أنها تتبنى النموذج الغربي الإنساني أيضًا فالذي يطلع على مذكراتها الشخصية يمكن أن يلحظ أن الشخصيات الإيجابية التي ذكرتها في إطار احتكاكها الشخصي كانت من الأجانب سواء من الرجال أو النساء، وقد عبرت باستفاضة عن إعجابها بها. ومن الأمثلة على ذلك زوجة رشدي باشا الفرنسية، وطبيب ابنتها (وكانت تعالج أولادها بالخارج كمعظم أفراد طبقتها)، ومدموزيل جان ماركيز الفرنسية المحررة بمجلة الإيجيسيان الصادرة باللغة الفرنسية. هذا إلى جانب الانبهار الذي تصف به هدى شعراوي المدن الأوروبية التي زارتها ونظامها سواء في إطار نشاطها أو في إطار عائلتها، ومقارنتها ذلك بالواقع في مصر، وفي الوقت نفسه، لم تذكر شخصية مصرية واحدة بهذا الإعجاب وبهذه الصورة الإيجابية (هدى شعراوي ج 1،ج 2،3:92:33).

وخلاف النموذج، كان للاتصال بالنساء الغربيات والحركة النسائية العالمية تأثير واضح على مسار الحركة المصرية. ويذكر أن الاتحاد النسائي المصري عند تأسيسه كان قريبًا من امرأة فرنسية متزوجة من مصري واعتنقت الإسلام، وهي زوجة رشدي باشا التي ذكرناها سالفًا، والتي كانت هدى شعراوي تكن لها إعجابًا شديدًا (ليلي أبو لغد:24). وكانت المشاركة في المؤتمرات منعكسة بوضوح على الحركة بداية من شعور الناشطات بالدعم الذي يدفع بهن قويات في معركتهن. وتذكر درية شفيق"وكان من نتائج هذا الاتصال المستمر بين مصر وأوروبا أن أصبحت المرأة المصرية أكثر تقديرًا لقيمتها الذاتية من الناحيتين الاجتماعية والأدبية" (إبراهيم عبده:113). وإذا أخذنا في اعتبارنا اتخاذ المرأة الغربية كنموذج، وميل التأثير لأن يكون في اتجاه واحد وهو تأثير الحركة الغربية والعالمية في الحركة المصرية، دون تأثير كبير - كما تعكس الأدبيات والوثائق – للأخيرة في الأولى،

لا يسعنا إلا أن نقر بـأن العلاقـة لم تكن نديـة ولا متوازنـة بين الحركـة المصـرية والحركـة الغربية والعالمية.

أما فيما يتعلق بتفاعل البعد الوطني والبعد النسوي لـدى الحركـة؛ فلا خلاف حـول وطنيـة الحركة سواء من حيث انـدماجها في الحركـة الوطنيـة، أو من حيث انشـغالها بـأمر تطـور الوطن وتقدمه. ويلاحظ أن هدى شعراوي وغيرها من النسويات في تلك الفـترة لم تفتهن فرصـة التعبـير عن انشـغالهن بمصـريتهن. واشـتهر هـذا عن هـدى شـعراوي في أوسـاط الحركة العالمية. فنجد أن مدام مالاتير سيليه نائبة رئيسـة الاتحـاد النسـائي الـدولي تقـول في تأبين هدى:"اسمحوا لي أن أعلن شهادتي هذه بأن عمل هدى هـانم شـعراوي الـدولي كان دائمًا قائمًا على حب وطنها حبًا خالصًا يعلو على كل ما سواه. وهي حيث وجدت كـان اسم مصر يملأ المسامع والأبصار" (الاتحاد النسائي المصري:58). وتـذكر هـدى شـعراوي مذكراتها بكثير من الفخر.

أما على المستوى الإنساني فلم يعن انجذاب هدى للنموذج الإنسـاني الغـربي دعوتهـا إلى تقليده بل إنها، وربما من خلال إعجابها بهذا النموذج، تـدعو إلى التمسـك بـالقيم والتقاليـد المصرية. وتذكر هدى شـعراوي في مـذكراتها تأسـفها لاختفـاء مظـاهر القوميـة المصـرية الرائعة في طقوس الأعياد، وانتشار تقليد الأجانب في طقوسهم وخاصة بين أولاد الذوات. وتـذكر أن الأجـانب يهتمـون في بلادهم بأعيـادهم الدينيـة والوطنيـة. وتأخـذ على الشـباب المصـري تخليهم عن الأخلاق الشـرقية المتمـيزة بـالنخوة والمـروءة (هـدى شـعراوي، ج 3:89:90)

أما بالنسبة للبعد النسوي، فلم تخرج النسويات في تلك الفترة عن النموذج النسوي الـذي وضـع في نهايـة القـرن التاسـع عشـر وبدايـة القـرن العشـرين، والـذي يتلخص في فكـرة النهوض بالمرأة من أجل ترقية الوطن. ويمكن أن نسـتنتج من ذلـك تغليبًـا للبعـد الوطـني البعد النسوي. فهن لم يكن في دعايتهن يتحدثن عن حقوق أصيلة للنسـاء بـل كن يـدعون لها في سبيل نهضة الأمة. توضح هدى شعراوي في سياق إشادتها بتجربـة محمـد علي أنـه عمل على ترقية المرأة لتحقيق النهضة. وكـان إعجابهـا بالنسـاء الغربيـات مترتبًـا على مـا تسهمن به ويسـهم بـه حصـولهن على حقـوقهن في نهضـة أممهن وتمـدنها. فتقـول هـدى شعراوي"... لقد أخذنا على أنفسنا عهدًا أن نحذو حـذو نسـاء أوروبـا في النهـوض بنسـائنا لنصل ببلادنا إلى المكان اللائق بها بين الأمم الراقيـة مهمـا كلفنـا ذلـك، وأن نـؤدي بأمانـة وإخلاص الخدمات الاجتماعية والإنسانية التي يتطلبها برنامج الاتحاد النسـائي الـدولي.. .." (هدى شعراوي،ج 1:94،93).

وكان لمؤتمر الاتحاد النسائي الدولي عـام 1923 بالـذات، تـأثير واضـح في توجـه الحركـة النسوي. فلقد تأسست لجنة الوفـد للسـيدات عـام 1919 في إطـار الثـورة. وكـانت ذات مضمون سياسي وطني. وكانت مطالبها متعلقة بالحريـة والديمقراطيـة والاسـتقلال التـام وكانت هذه المطالب تنعكس في نشـاط اللجنـة الوطـني. وبعـد أن تلقت هـدى شـعراوي الدعوة لحضور مؤتمر الاتحاد الدولي، شرعت في تأسـيس الاتحـاد النسـائي المصـري من أعضاء لجنة الوفد. وصدر عن الاتحاد برنـامج نسـوي متكامـل (هـدى شـعراوي،ج 2:59 - 60،92). وبعد نجاح الوفد المصري في مهمته وحـديث الصـحف الإيطاليـة والمحليـة عنـه، لاقت عضوات الوفد مستقبليهن في ميناء الإسكندرية سافرات الوجـوه. ونظمت كثـير من القصـائد في مـدح هـدى ومن معهـا (إجلال خليفـة:230). ويمكن أن نسـتنتج أن المـؤتمر فرض الفرصة التي تسمح للنساء بدفع حركتهن إلى الأمام. كمـا أن اطلاعهن على أوضـاع الحركة العالمية، وكونهن قد أصبحن جزءًا منها أعطاهن القوة على التحدي، وقد يسر ذلك طـرح أجنـدة نسـوية واضـحة. ويتأكـد أثـر الاحتكـاك الـدولي على نمـو البعـد النسـوي في المطالب، من عبارة هدى عن مؤتمر آخر في عام 1935:"كـان من الطـبيعي بعـد عودتنـا من المؤتمر أن نبذل الجهود من أجل تطبيق هذه القـرارات (الـتي اتخـذها المـؤتمر) على

حياتنا العامـة. فأرسـلت خطابًـا إلى رئيس الـوزراء نطـالب بمنـع تعـدد الزوجـات وحقـوق المرأة السياسية (هدى شعراوي،ج10: 1: 3)

كما نشير إلى عامل آخر طور من وعي الحركة النسوية أيضًا وهـو إنكـار الحركـة الوطنيـة لهن بعد كل هذه الوطنية، وبعد أن بذلن طـاقتهن في الـدفاع عن المطـالب الوطنيـة وعن القيادات الوطنية حتى وصلت إلى سـدة الحكم؛ فلقـد رفضـت أول حكومـة وطنيـة تتـولى مقاليد الأمور في البلاد (1924) طلبًا شديد التواضـع للجنـة الوفـد للسـيدات وهـو حضـور حفل افتتاح البرلمان، (فما بالك بتعاملها مع حق الانتخاب والترشيح للنسـاء)، وفي الـوقت ذاته دعيت سيدات أجنبيات. وإن كان هذا قد سبب إحباطًا للاتحـاد النسـائي إلا أنـه واصـل مطالبة الحكومة بالمطالب النسوية التي لم يتحقق منها سوى اليسـير (هـدى شـعراوي،ج 3:8،7). وتعبر هدى شـعراوي عـام 1926 عن فتـور همتهـا في مجـال السياسـة، ورؤيتهـا لضرورة تعديل أولويات الاتحـاد والانشـغال بالمطـالب النسـوية. فتقـول في مـذكراتها"إن المرأة دخلت الحياة العامة من مجال السياسة" وتستدرك بـأن الأمـور اسـتقرت في عـام 1926 وعلى الاتحاد أن يتجه إلى القضية الاجتماعية والنسائية. وتقـول"على أننـا قـد رأينـا بالرغم من مشاركتنا للرجال عدة سنوات إهمالهم شأن المرأة في تقرير حقهـا السياسـي حتى في أبسط الحقوق الأولى كقبولها ناخبـة، مـع أن هـذا الحـق لكـل رجـل مهمـا كـانت درجته من الجهالـة وتجـرده من أي مـيزة تمـيزه عن أقـل امـرأة في الهيئـة الاجتماعيـة". وهكذا تستنتج هدى من الدرس الغالي، أنـه ربمـا كـان عليهن الاهتمـام بحقـوقهن كنسـاء، حتى يتمكن من الوجود في المجال السياسي (هدى شعراوي،ج 3:46،45).

وتتبنى بعض الأدبيات عن تاريخ الحركة النسوية المصرية وجهة نظر ترى أن نموذج تحريـر المرأة الذي اعتمدته الحركة في ذلك الوقت كان إنتاجًا مصريًا، حيث إن النسويات وضـعن نسويتهن في إطار إسلامي حداثي زاعمات أن الإسلام يكفل حقوق النسـاء، بينمـا لم يكن للنسويات صراع جاد مـع العلمـاء على عكس الوضـع في إيـران مثلاً (Margo Badran: 88). ونؤيد ما ذكر عن الإطار الإسلامي الحداثي ولكننا لا نرى أن ذلك يعـني إنتـاج نمـوذج مصري، ولا ينفي تمثل نموذج المرأة الغربية، الذي أوضحناه فيما سـلف. ونـرى أنـه يعـني وضع نموذج المرأة الغربية داخل الإطار الإسلامي في محاولة توليفية. أمـا أسـباب اللجـوء إلى التوليف فيمكن التكهن بها.

يتضح تمسك هدى شعراوي بالإطار الإسلامي، في استخدامها له في الدعاية حـول حقـوق المرأة وجدارة المرأة المصرية بهـا. وكـانت عنـدما تتحـدث عن إنجـازات المـرأة الغربيـة، ترفـق ذلـك بالحـديث عن أن المـرأة المصـرية أجـدر بـذلك، نظـرًا لمـا في الإسـلام من تشريعات مساوية لها بالرجل، لا تتوفر في النظم التشريعية الغربيـة. ولم تكن هـدى حـتى لتقف عند الإسلام، بل كانت تشيد بتجربـة محمـد علي ومحاولتـه للنهـوض بـالمرأة والـتي أجهضت بسبب الاحتلال الإنجليزي. بل إنها ترجـع إلى التـاريخ أن المصـري القـديم (وكـان الاهتمام به يشيع بين المثقفين العلمـانيين في تلـك الفـترة) فتوضـح المـرأة المصـرية في تاريخها القديم كانت تتمتع بحقوق متساوية حال دونها الاحتلال أيضًا. ورغم أساسية الإطـار الإسلامي بالنسبة لها إلا إنها كـانت تـدافع عن الإسـلام من منظـور وطـني وتعـالج مسـألة المرأة بالكيفية التي تنجز بها توليفة إسلامية جديدة تستجيب لمتطلبات العصر.

ويبـدو هـذا المنظـور منطقيًـا للغايـة، إذا وضـع في سـياقه التـاريخي الـدولي والاجتمـاعي والاقتصادي. فلقد تلخص المنـاخ العـالمي في الصـراع على المسـتعمرات، وتغـير خريطـة القوى العالمية نتيجة لضعف القوى التقليدية (انجلترا وفرنسا) وصراع قـوى جديـدة بازغـة لأخذ مواقعها (ألمانيا واليابان). وانعكس ذلك في اسـتلهام شـعوب المسـتعمرات لتجـارب القـوى الجديـدة المدعمـة بالأيديولوجيـة الوطنيـة (بـول كينـدي:278). وفي مصـر تلخص الوضع في بـزوغ عناصـر برجوازيـة تأمـل في الحصـول على نصـيب من السـوق المحلي، متداخلة مع طبقة، كبار الملاك التقليدية التي انخـرطت في التجـارة العالميـة وخاصـة في

القطن. وتميزت هذه الطبقات بعلاقاتها مع الدولة المستعمرة وهي بريطانيا. ونتيجة لهذا التداخل والارتباط مع المستعمر والضعف، واصلت القوى السياسية المعبرة عن هذه الطبقات، منهج التوليف بين النموذج الحداثي الغربي والإطار الإسلامي وهو المنهج السائد لدى التحديثيين منذ منتصف القرن التاسع عشر. ولا نرى أن ذلك يعبر عن نموذج مصري مختلف، قدر ما نراه نتيجة لظروف ضعف التكوين الاجتماعي المحدث من أعلى، وضعف الطبقات التي يتوافق التحديث مع مصالحها، والذي أدى بالمثقفين أو المتعاملين المعبرين عن تلك المصالح، لأن يختاروا أكثر الطرق التي تجنبهم صدامًا لا طاقة لهم به. فتبنوا نموذج التحدث مع محاولة التحاور مع القديم وليس القطع معه. وهو ما يعبر عنه هشام شرابي بإشكالية المجتمع الأبوي المحدث. وتشير ليلى أبو لغد إلى أن ارتباط النسويات بأوروبا والأوروبيين جاء من خلال ظروف الطبقة التي كن ينتمين لها وهي الطبقة الأرستقراطية، المتداخلة مع رجال الصناعة والتجارة البازغين (ليلي أبو لغد: 290،289،عزة خليل:49).

وإذا استنتجنا من ذلك أن الإطار الإسلامي جاء إطار في الوطنية، فيمكننا أن من نستنتج من السرد السابق أن نسوية النسويات في تلك الفترة أيضًا كانت في إطار الوطنية. حتى يمكننا أن نطلق على الحركة النسوية في تلك الفترة عنوان"النسوية الوطنية". وليس هذا بمستغرب في سياق مجتمع محتل، وتدرك نخبه الفجوة التي تفصل بين مجتمعهم وبين المحتل ويتحرقون لاجتيازها. فيصبح الهدف الرئيسي هو الدفاع عن وطنهم ضد الاحتلال، من خلال النهوض بمجتمعهم باقتفاء خطوات المحتل في وصوله إلى النهضة التي وصل إليها وهدد أمنهم من خلالها، أو ما يمكن أن يطلق عليه التماهي بالقاهر هذا بمستغرب في للدفاع عن الذات ضد القهر.

وكما ذكرنا فيما سبق عن الحركة النسوية في سياق النضال ضد الاستعمار، فإن مناهضة المستعمر مع اقتفاء نموذجه، والنكوص عن خلق نموذج تحرير جذري، ووضع أجندة تدرج فيها مطالب الفئات المختلفة - التي شاركت في النضال- خدمة مطلب الاستقلال، لن يؤدي لا إلى تحرر الوطن، ولا تحرر أي من تلك الفئات، وهو ما حدث في مصر في تلك الفترة. واستقرت الأوضاع بعد الحالة الثورية، بتحقيق الطبقة المهنية لمرادها في أن يعطيها المستعمر الذي ترتبط به عناصرها بوشائج عضوية، فرصة التواجد على الساحة اقتصاديًا وسياسيًا، ولم تتحسن أوضاع الفقراء الذين حركهم تدهور أوضاعهم وخاصة أثناء الحرب، وتم تجاهل مطالب النساء كما أسلفنا. ولأن التاريخ تكتبه الطبقة المهيمنة، فلا يبقى في الذاكرة الجماعية عن الحركة النسوية في تلك الفترة سوى صورة هدى شعراوي المناضلة على خلفية يتعانق فيها الهلال مع الصليب. وأسقطت الصورة بالطبع خيبة الأمل التي شعرت بها المناضلات إزاء تخلي قادة الحركة الوطنية عن نضالهن، فالكل في واحد، والواحد يسير باتجاه مصالح المهيمن (داخليًا وخارجيًا). ولكن لصلابة الحركة التي تأسست في ظرف ثوري، فإنها لم تتراجع ولم تعد النساء إلى منازلهن، بل استوعبن الدرس واستمررن في حركتهن رافعات المطالب النسائية ولم يتخلين عن البعد الوطني لحركتهن. وكان لذلك أثر بالغ في التأثير في الثقافة السياسية للمجتمع التي استوعبت كثيرًا من مطالب الحركة، وقبل كل شيء قبلت النساء كمناضلات سياسيات بل وثوريات. وهذا ما انعكس في انخراط أعداد كبيرة من النساء في صفوف الحركة السياسية والوطنية، كما انعكس على الحركة النسوية في الفترة التالية لذلك.

وشهد النصف الثاني من القرن العشرين تبدلاً في القوى على مستوى العالم حيث تحول العالم متعدد الأقطاب إلى ثنائية قطبية في بدايات الأربعينيات. وفي مصر شهدت فترة ما بين الحربين العالميتين وما تلاها تعددية سياسية واضحة، كانت مؤشرًا على تطور النظام الليبرالي في مصر. وقد أثرت الحربان في تطور البرجوازية المصرية، والذي انعكس بدوره في نمو في نمو الصراع الاجتماعي الطبقي الذي تأثر أيضًا بأجواء الحرب العالمية والويلات التي شهدتها شعوب المستعمرات نتيجة لها، وهو الوضع الذي شهدته كثير من

المستعمرات في ذلك الوقت (بول كيندي:280). وانعكست تلك التعددية في تعددية مماثلة داخل الحركة النسوية، فبعد الاتحاد النسائي المصري الذي احتكر التعبير عن النساء المصريات أصبحت هناك العديد من المنظمات السياسية ذات التوجهات الأيديولوجية المختلفة. وفي الأربعينيات، وفي أجواء الحرب الباردة، أصبح الحديث الدائم في مصر حول التحرر وتحرير المرأة عاكسًا للصراع الأيديولوجي الدائر على مستوى العالم (سنثيا نلسون:187 -188).

وانقسمت الحركة النسائية في انتماءاتها الدولية،فانتمت المنظمات ذات الميول اليسارية إلى المؤتمر النسائي الديمقراطي العالمي الذي تأسس في 1945 في باريس وكانت الاتجاهات بهذه المنظمة معادية للاستعمار والفاشية. أما النساء ذوات الميول الليبرالية فانضمن إلى المؤتمر النسائي الدولي الذي أصبح معبرًا عن الميول الاستقراطية والغربية والعداء للاتحاد السوفيتي (سعاد الرملي:35،34). وكانت للمنظمات الإسلامية ارتباطاتها العالمية في نطاق الدول الإسلامية. أما درية شفيق فقد سجلت اتحاد بنت النيل في المجلس الدولي للمرأة الذي تأسس عام 1888 في واشنطن، حيث فضلت الانفراد في علاقاتها العالمية. ورفضت المشاركة في المؤتمر النسائي الديمقراطي العالمي، حيث كانت الشابات اليساريات عضوات فيه، والمؤتمر النسائي الدولي، حيث كانت هدى شعراوي عضوة فيه، (سنثيا نلسون:187- 188).

ومع نهاية الحرب الثانية تفجرت الحركة الوطنية في مصر نتيجة لتوقع كثير من القوى السياسية أن تحسم انجلترا أمر المستعمرات بعد نهاية الحرب، وهو الأمر الذي لم تظهر بوادر له. وكانت الحركة الوطنية في تلك الفترة محملة بزخم شعبي في اختلاف مع الحركة الوطنية في الربع الأول من القرن. وحصدت الحركة النسوية في الأربعينات ثمار التطور الاجتماعي وثمار الحركة النسوية في الفترة السابقة، والتي انعكست في زيادة عدد النساء المتعلمات والمشتغلات سواء كن مهنيات من الطبقة المتوسطة، أو عاملات في المصانع المصرية الجديدة أو الأجنبية، حيث شهدت الفترة نموًا صناعيًا. وتبلورت نتائج ذلك في مشاركة عدد كبير من النساء من المهنيات والطالبات والعاملات في الحركة السياسية، وفي تأسيس المهنيات لعدد من المنظمات النسوية، الذي عكس دخول فئة اجتماعية مختلفة وهي الطبقة الوسطى إلى مسرح الحركة النسوية إلى جانب النساء من الطبقات البرجوازية والارستقراطية. وهكذا عكست الحركة النسوية قيادات مختلفة ومشاركة فئات اجتماعية مختلفة في العضوية.

وأدى انخراط النساء في المعترك السياسي، مع المد الوطني الشعبي، إلى اختلاف في مضمون مشاركة المرأة في الحركة الوطنية. وعوضًا عن المظاهرات النسائية المستقلة، ومسيرات السيارات وتقديم العرائض للمندوب السامي والسفارات والحكومة المصرية, تغلغت النساء إلى قلب الحركة جنبًا إلى جنب مع الرجال، بل إنهن شاركن في قيادة المظاهرات، وكان الرجال والنساء يتبادلون الهتاف، وعرفت هذه الفترة ظاهرة الفتاة التي تقود المظاهرة جالسة على مقعد محمولاً على الأعناق. وفي حالة من الديمقراطية الشعبية الرائعة انتخاب ممثلي الطلاب في اللجنة الوطنية العليا للعمال والطلاب التي قادت الحركة الوطنية في عام 1946. وانتخبت الطالبات في قيادة تلك اللجنة، وبرزت عديدات من القيادات النسائية الشابة، مما يعكس الحالة الثورية، وطبيعة مساهمة النساء في الحركة، والقبول الاجتماعي لتغير الدور النوع اجتماعي الذي كان يشهده المجتمع في تلك الفترة.

وأخذت النسويات الإسلاميات في تلك الفترة موقف جماعة الإخوان المسلمين التي انتمين لها، والذي كان يتمثل في العداء للحركة الوطنية وتشكيل لجنة أخرى في مواجهة اللجنة الوطنية العليا، وهي اللجنة القومية. وبينما كان رجال الإخوان المسلمين يقومون بالاعتداء على طلاب الحركة الوطنية في الجامعة، كانت الفتيات تقفن في جانب رافضات

المشاركة في النشاطات. وأعادت النساء الإسلاميات عقرب الساعة إلى الـوراء ومارسـن الأسلوب القديم للحركة الوطنية وهو إرسـال العـرائض، وكـان هـذا أقصـى نشـاط وطـني قمن به.

وإذا كانت النساء الإسلاميات متفردات في هذا الموقف بالنسـبة للحركـة الوطنيـة، فـإنهن لم تنفردن في كونهن تعبيرًا مباشرًا عن الجماعة السياسية التي ينتمين لها. وكانت السمة الغالبـة على الحركـة النسـائية في تلـك الفـترة هي أنهـا كـانت انعكاسًـا مباشـرًا للصـراع السياسـي الـدائر. فقـد اعتنقت نسـاء مثـل انجي أفلاطـون وثريـا أدهم ولطيفـة الزيـات الأيديولوجيـة الاشـتراكية والشـيوعية، ورأين أن تحريـر النسـاء معركـة ضيقة في النضـال الأكثر عموميـة من أجـل المسـاواة الاجتماعيـة والعدالـة. وحـولن معظم جهـودهن باتجـاه النضـال الطبقي مـع الربـط في الـوقت نفسـه بين الاسـتقلال السياسـي وتحريـر المـرأة. وتركت باتجاه زينب الغزالي عام 1936 الاتحاد النسائي المصري لتشكل جمعية السـيدات المسلمات، وكانت بينها وبين هدى شعراوي منافسـة على القيـادة. ولم توافـق زينب على الالتحاق بجمعية الإخوان المسلمين إلا في عام 1948(Al-Ali, Nadje. S. :7). وكـانت جماعة الإخوان المسلمين تشن حملة قاسية على مظاهر حرية المرأة التي أزعجتهم حيث رأوها انحلالاً ومنهـا الـزي والاختلاط والبلاجـات. ورأوا تبعًـا لـذلك أهميـة الاهتمـام بمسـألة المرأة حيث دورها في الأسرة يعد من الأركان الأساسية في بنـاء الأسـرة الإسـلامية الـتي يقوم عليها المجتمع الإسلامي الذي ينشدونه. وقد ارتبطت المنظمات النسـوية في تحديـد مرجعياتهـا وأولويـات عملهـا بالمنظمـات السياسـية القائمـة. بـل ارتبطت بهـا في بعض الحالات تنظيمات مثل الأخوات المسـلمات. وبـذلك بينمـا مارسـت الناشـطات النسـويات دورًا فعالاً في الحركة السياسية والوطنية، فإنهن أسس منظمات نسوية كامتـداد لـدورهن السياسي.

ولم ينف ذلك مزج المنظمات النسوية في تلك الفترة ما بين المطالب النسوية والمطالب الوطنية والسياسـية. كمـا تصـاعدت المطـالب النسـوية وارتفـع الصـوت النسـائي. بـل إن الفترة ذاتها شهدت مظاهرات نسائية من أجل مطالب نسائية مثـل المشـاركة السياسـية، وهي ظاهرة لم تتكرر في الحركة النسائية في الفترة السابقة. ولكن في الوقت ذاته، كان النشــاط النســوي المنظمــات النســوية ذات الصــبغة السياســية الفاقعــة تابعًــا للنشــاط السياسي أو حـتى للمنظمـات السياسـية. فيمـا يمكن أن يجعلنـا نطلـق على تلـك الفـترة النسوية السياسـية على غـرار النقابيـة السياسـية. وفي حالـة الإسـلاميات والاشـتراكيات، كانت الناشطات تعتبرن المنظمات النسوية ساحة للقاء النساء أو زوجات العمال (بالنسبة للاشتراكيات)، لتسييسـهن من خلال دعايـة المنظمـات السياسـية المنتميـات لهـا. ولكن لا يبدو أن ذلك انعكس في هاتين القوتين السياسيتين بالذات، في شكل تطوير لأدوار النساء داخـل المنظمـات. فقـد كـان قسـم الأخـوات المسـلمات قسـمًا مسـتقلاً داخـل المنظمـة الرجالية الأم، وتابعًا للإشراف منهم. أما المنظمات الاشتراكية، فلم تظهر فيها قائدات من النساء، أو حتى في المستويات القيادية المختلفة. والغريب في الأمر أن ذلـك كـان يحـدث رغمًا عن اشتراك النساء في قيادة الحركة الوطنية، وعن القبول الاجتماعي لتطـور الـدور النوع – اجتماعي. وفي النهاية فقد عكس الوضـع العـام للحركـة النسـوية، إبـرازًا للأولويـة الوطنية والسياسية على الأولويات النسوية، بل والاستخدام السياسي للمطـالب النسـوية، وإن كان الزخم الثـوري والوطـني قـد طـور كلاً من المطـالب السياسـية والنسـوية (عـزة خليل:459 -463).

(3) البعد الوطني في الحركة النسوية المعاصرة، وتحديد الهوية النسوية:

ومن المنطقي أنه لم يكن هناك احتكاك ما بين الحركة النسائية المصرية والمحيط الدولي في فــترة الخمســينيات والســتينيات حيث لم تكن هنــاك حركــة ســوى بعض محــاولات للاستمرار من خلال مؤسسات الدولة أو محاولات مجهضة نـادرة للاسـتقلالية. وكـان ذلـك

نتيجة منطقية لمصادرة الدولة كل منابر العمل السياسي الاجتماعي المستقل، ومنها المنظمات النسوية، واحتكار تمثيل جميع المصريين. ومارست الدولة ما يعرف بنسوية الدولة من أعلى، وهي تحقيق مطالب النساء المتوافقة مع المشروع الوطني، وهي المطالب المتصلة بالمجال العام، وتجاهل المطالب المرتبطة بالمجال الخاص، حيث ترك أمر شئون الأسرة والأحوال الشخصية تحت سيطرة رجال الدين الرسميين. وكان ذلك أيضًا متوافقًا مع المشروع الوطني وأيديولوجيته، حيث تضمن هدف الاستقلال الحفاظ على الهوية الوطنية، على حساب النساء، الذي كان معناه الحفاظ على موازين القوى النوع – الاجتماعية التقليدية داخل الأسرة (ميرفت حاتم:373،375- 376).

ولابد من الإشارة هنا إلى مشاركة عدد كبير من الطالبات في الحركة الطلابية التي تصاعدت ما بين 1968 إلى 1977. وكان لدى الشابات المشاركات طموحات كبرى في تحرر الوطن وتقدمه وممارسة دور اجتماعي يختلف عن الدور التقليدي للمرأة. ومع تصفية الحركة بتشجيع الدولة للتيارات الإسلامية للعمل في الحركة الطلابية، وبالقمع الشديد والقوانين القمعية التي اشتهرت بأنها سيئة السمعة بعد الانتفاضة الشعبية في 1977, ومع توقيع معاهدة كامب ديفيد مع الكيان الصهيوني في 1979، أصابت الشابات خيبة الأمل مثل زملائهن الشباب. ولكن إحباط الشابات كان أفدح حيث قيمن تجربتهن بالسلب فيما يتعلق بدورهن الاجتماعي. فقد لمسن تجاهل الحركة الطلابية وتعبيراتها السياسية والأشكال السياسية التي قامت مع التعددية الشكلية عام 1976 للمسألة النسوية بالكامل. كما شعرن بالإحباط نتيجة لما لمسن من تحجر المفاهيم المرتبطة بالنوع الاجتماعي لدى زملائهن، والذي انعكس من جهة في عدم وجود أي عناصر نسائية في المستويات القيادية للأشكال السياسية، رغم المساهمة الكبيرة في الحركة في الجامعة، ومن جهة ثانية انعكس في التعاملات الشخصية التي تعبر عن عمق النظرة الدونية للنساء لدى الرجال السياسيين. وقد عبرت أروي صالح عن فداحة مرارتها العامة والشخصية في كتابها المتميز المبتسرون.

وبدأت بوادر الحركة النسائية المعاصرة في السبعينيات، مصاحبة للاهتمام الدولي بحياة نساء العالم الثالث المقترن بالعقد العالمي للمرأة 75/ـ 1985 الذي دعت إليه الأمم المتحدة. وكان ختان الإناث من الموضوعات التي جذبت الانتباه في ذلك الوقت. في هذه الأثناء تفجرت الثورة الإيرانية 1987 -1979،مما أشعل مخاوف الغرب من الإسلام. فلقد خلع شاه إيران حليف الغرب، وحلت محله حكومة إسلامية معادية للولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح ذلك دليلاً على التهديد الذي يمثله الإسلام بالنسبة للمصالح السياسية والاقتصادية للغرب في الشرق الأوسط. ومن هذه اللحظة تصاعد الاهتمام الغربي بالإسلام والمجتمعات الإسلامية والنساء اللاتي اعتقد الغرب في أن معاناتهن ترجع إلى إسلامية هذه المجتمعات (آمال عميرة:303). وفي تلك الفترة انطلقت الدراسات التي تركز على هذه الموضوعات واحتلت قسمًا مهمًا من دراسة النساء في الشرق الأوسط (Margot Badran)

وقد استحث عقد المرأة العالمي النظام في مصر على تشجيع وترويج قضايا النوع الاجتماعي، سيما وهو يسعى إلى تمتين الروابط مع حلفائه الجدد وعلى رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية. فبدأت ظاهرة السيدة الأولى على غرار النموذج الأمريكي. وصدرت قوانين تقدمية عام 1979، ولكن دون أن يؤسس برنامج شامل لضمان حقوق المرأة. فكان مصير هذه القوانين مرهونًا بتفاوضات النظام مع الاتجاهات الإسلامية السياسية التي تحالف معها ذلك الوقت وألغيت هذه القوانين في 1985 و 1987 (نادية صادق العلي: 232).

وهكذا كانت بداية تأثير المجتمع الدولي على النشاطية النسوية من خلال الضغط على النظام، وحرصه على أن يبدو أمامهم في موقف الأمين على حقوق المرأة، وصدور بعض

الإصلاحات غير المنهجية من أعلى، وتلى ذلك تأسيس المنظمات. ويذكر أن الضغوط تكون أكثر إلحاحًا خلال فترة الاستعداد لمؤتمرات الأمم المتحدة المتعاقبة. وفي هذه الفترات تتاح للمنظمات النسائية مساحات حتى ليبدو الأمر وكأن المنظمات أحدثت اختراقًا مفاجئًا في علاقتها المتوترة مع الحكومة، ومن الأمثلة على ذلك السماح بتناول موضوعات حساسة مثل الحقوق الإنجابية والعنف ضد المرأة. ويكون المناخ مهيأ في تلك الفترات لمحاولات المنظمات التنسيق فيما بينها وتأسيس الشبكات، وتتيح الحكومة لها هذه الفرصة. وجاء هذا السياق اعتراف الحكومة بلجنة المنظمات الأهلية المنتخبة أثناء التحضير لمؤتمر السكان والتنمية. ويذكر أن تلك اللجنة ضمت 450 جمعية تمثل النسية النشيطة من الجمعيات في مصر (نادية صادق العلي:235، مركز دراسات المرأة الجديدة:352). وغني عن البيان أن هذه الشبكات واللجان لا تعمر طويلاً.

وتأثرت المنظمات النسوية التي تأسست بالمؤتمرات والمنظمات الدولية بشكل مباشر. فقد حدثت طفرة في عدد المنظمات النسوية منذ الثمانينيات وفي التسعينيات كاستجابة للاتجاهات الدولية خلال تلك الفترة. وتعتبر إحدى الدراسات أن هذه المنظمات استخدمت مفاهيم رائجة دوليًا، ولكنها غير واضحة مثل"التنمية الشاملة" و"تعزيز قدرات المرأة، وأقيمت المشاريع الممولة بناء على هذه المفاهيم، مما أثر بالسلب على المشاريع. كما تذكر الدراسة أن إمكانية الحصول على تمويل من المنظمات الدولية والأجنبية كان الحافز الأقوى على تأسيس أكثر هذه المنظمات. وأن مثل هذه المنظمات قد تزايدت بصورة لافتة بشكل خاص في الفترة ما بين مؤتمر السكان والتنمية (1994) والمؤتمر الرابع للمرأة في بكين (1995) (مركز دراسات المرأة الجديدة).

وأخذت العلاقة بين البعد الوطني والبعد النسوي واستقبال النخب والمجتمع لهذه العلاقة مسارات شديدة التعقيد في هذه الفترة. ومثلت قضية العالمية في مواجهة الخصوصية فيما يتعلق بالمرأة موضوعًا رئيسيًا للجدل بين الناشطات النسويات وأيضًا بين النخب (السياسية والمثقفة). وأثير كثير من الجدل حول مسألة الثقافي والسياسي للنشاطية النسوية في سياق"الأصالة" و"تجذير المعرفة والنشاطية محليًا" من جهة، وفيما يتعلق بالتماس المناصرة من المعاهدات الدولية والارتباطات الدولية والارتباطات العابرة للقومية من جهة أخرى. ونظر بعدم ارتياح إلى الوجود الثقافي للمنظمات الدولية في مصر والانخراط المتزايد للمنظمات المصرية في المنتديات العالمية (نادية صادق العلي: 246). ومثل التضارب حول التمويل الأجنبي جدلاً انطلق جزئيًا من تلك الخلفية. ويعتبر بعض المحللين أن المناقشة حول عالمية أو خصوصية حقوق النساء هي أبعاد لعملية مقاومة الاستعمار التي يحاول الفاعلون السياسيون المصريون تعيين أجنداتهم وأهدافهم الخاصة من خلالها (Al-Ali, Nadje S.:17).

ورغم الحماس الشديد في انتقاد المنظمات النسوية في حالة من الفروسية والغيرة الوطنية، إلا إنه لم يوجه نقد بهذه الدرجة من الحدة أو غيرها إلى النسوية الرسمية، أو نسوية السيدة الأولى، رغم أن الدولة - كما ذكرنا سابقًا - قد وضعت أساس علاقة النشاطية النسائية مع الدول الغربية والمجتمعات المدنية بها. وتأتي في هذا السياق المقارنة بين الحركة النسوية القديمة والنشاطية النسوية الحالية، مفتقرة إلى فهم كل مرحلة سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي، وكأنما النسوية شيء مجرد مستقل بذاته. وبالتأكيد فإن مناخ مقاومة المستعمرات ونضالها المتواصل ضد الاحتلال، لا يمكن أن يكون له نفس أثر مناخ الهيمنة شبه المطلقة لدولة كبرى والمفروضة بالقوة العسكرية.

وبالتأكيد يختلف مناخ تتعامل فيه النخب الحاكمة والقطاع الأغلب من النخب السياسية والنثقفين مع هذه الهيمنة كأنها أمر مسلم به، وتنهمك كل أطروحات الإصلاح الاجتماعي السياسي في استكشاف هامش الاستفادة من الوضع الذي يترادف عندهم مع العولمة

التي لا راد لها, عن مناخ الجدل الساخن حول مشروع وطني مناهض للاستعمار. وإذا ما أخذنا في اعتبارنا أن القضايا المتعلقة بالمجال الخاص بالتحديد، مثل الحقوق الإنجابية والعنف ضد المرأة هي التي ينظر إليها كإشارة واضحة على تقليد"جدول الأعمال الغربي"، ومع خص المنظمات النسائية باللوم لتراجع البعد الوطني في طرحها دون محاكمة للسياسات المطبقة أو باقي الأطروحات السياسية من الحكومة أو المعارضة، فإننا نضع يدنا على موقف ذكوري شديد الوضوح. ولننتقل بعد ذلك في المناقشة إلى الأمام لنقف على مدى غياب أو وجود البعد الوطني في نشاط المنظمات النسائية.

بخصوص البعد الوطني المتعلق بالمنظمات النسوية، يذكر أن تأسيس جانب من المنظمات والذي تم بشكل مستقل في الثمانينيات، كان نتيجة للأزمات العامة لليسار وخيبة أمل واسعة النطاق من الهياكل السياسية الهيراركية التي يغلب عليها الرجال. وتمثلت النساء خيبة الأمل في إمكانية العمل مع الرجال خاصة إطار الهياكل التنظيمية الهيراركية للأحزاب، فسعين إلى أشكال عمل مستقلة عن ذلك كله ,Al-Ali:Nadje) S.:11) ويمكن أن نستدعي هنا خيبة أمل الحركة النسائية بعد ثورة 1919 من قيادات الحركة الوطنية التي دفعتها إلى تطوير وعيها النسوي ومطالبها النسوية. وقد يكون الشعور بتشابه الوضع، هو ما دفع أحد المجموعات النسائية المبكرة، لأن تجمع في البداية على دراسة تاريخ الحركة النسائية المصرية. وتعبر هالة شكر الله إحدى عضوات مجموعة المرأة الجديدة عن أن المنظمة منذ تأسيسها كانت مهتمة بضرورة التواصل مع تاريخ الحركة النسائية السابقة واستلهامه في النضال الحالي، وظل هذا التوجه مكونًا أساسيًا ومتناميًا في عمل المرأة الجديدة، والذي تبلور في كتاب يضم توثيقًا للحركة من خلال الصور وهو كتاب"بنات النيل" (مجلة المرأة الجديدة:العدد 10).

وبخصوص القضايا الاجتماعية، تهتم المنظمات النسوية بقضية الفقر والمرأة المعيلة (بصرف النظر عن وجهة نظرنا في مثل هذا التوجه)، وذلك من خلال المشروعات التنموية مثل مركز النهوض بالمرأة المصرية، أو من خلال المساهمة في مسيرة المرأة – 2000 مثل ملتقى الهيئات لتنمية المرأة (وهو تحالف 27 منظمة وبعض الشخصيات العامة). وانعكس البعد الوطني في مظاهرات محدودة للتضامن مع الشعب الفلسطيني والعراقي، وللاعتراض على ممارسات الكيان الصهيوني في الجنوب اللبناني (يسري مصطفى: 22). وفي التسعينيات جمعت الانتفاضة الفلسطينية وحرب الخليج وتمرير قوانين الخصخصة جمعًا من المجموعات والمنظمات المختلفة في لحظة قصيرة قبل أن يتشتتوا مرة أخرى ((Al-Ali, Nadje S. :11. وقد تكون القضايا الوطنية هي المجال الرئيسي - وربما الوحيد- الذي استخدمت فيه المنظمات النسوية أداة التظاهر. هذا بالإضافة إلى إصدار البيانات في مناسبات وطنية مثل البيان الإعلامي الذي أصدره اتحاد النساء التقدمي لمساندة المرأة العراقية وقت إقرار الحكومة المؤقتة لقانون جديد للأحوال الشخصية، رأي الاتحاد أنه يكرس الطائفية في العراق (اتحاد النساء التقدمي). ووفقًا لنوال السعداوي فإن دعاية منظمتها"تضامن المرأة العربية" ضد الهيمنة الأمريكية التي تجلت في حرب الخليج، كان هو السبب في إغلاق الجمعية في مصر (يسري مصطفى:12).

وتشير إحدى الدراسات حول الجماعات النسائية في مصر، إلى أن معظم المنظمات النسائية يتفق على رؤية قضية المرأة ضمن سياق المجتمع، مع التركيز على الإشكاليات الجندرية الخاصة بالنساء (شهيدة الباز:216). وتضع التشكيلات النسائية المرتبطة بالأحزاب على تباين اتجاهاتها، إلغاء كافة القوانين المقيدة للحريات على قائمة أولوياتها (مركز دراسات المرأة الجديدة). وتوضح مطالب لجنة التنسيق المصرية للمسيرة العالمية للنساء الأهداف التي تعلنها المنظمات المشاركة فيها وفي ملتقى الهيئات لتنمية المرأة. ويتمثل أهمها في إطلاق الحريات العامة وإلغاء حالة الطوارئ وتخطيط مرن للاقتصاد لتعظيم الثروة وإعادة توزيعها بعدالة وإدماج المرأة في مراحل التخطيط والتنفيذ. ودعم

كفاءة وقدرات الصناعات المصرية والتوسع فيها ووقف بيعها للقطاع الخاص أو الأجنبي، والحد من تهريب الأموال للخارج ووقف نهب أموال البنوك، والقضاء على البطالة والفساد وإلى آخره من مطالب (مجلة أنهار، عدد خاص). ومن تعريف مركز دراسات المرأة الجديدة، نلاحظ أنه يربط بين المطالب والأهداف الاجتماعية والأهداف النسوية فهو يهدف أولاً إلى بلورة رؤية نسوية مصرية وعربية من قضايا المجتمع عمومًا وقضايا المرأة خصوصًا. ويلي ذلك استهداف مجتمع ديمقراطي عادل تختفي فيه كافة أشكال التمييز ضد المرأة، وتحقيق المساواة في الحقوق الاجتماعية والسياسية والثقافية بين الرجال والنساء (مجلة المرأة الجديدة، العدد 10).

أما عن البعد النسوي للمنظمات النسوية، فترى إحدى الدراسات أن العديد من الناشطات المعاصرات عملن على دمج الخطاب الذكوري التحديثي – القومي التقليدي المتعلق بحقوق المرأة من خلال عملية تحديث الأمة. ولهذا تحظى عناوين مثل مشاركة المرأة السياسية، والتعليم والعمل، بالأولوية في جدول أعمال معظم الجماعات. أما قضايا المجال الخاص والحقوق الإنجابية والعنف ضد المرأة فكانت تعتبر من المحرمات الثقافية. وتتبنى هذه القضايا قلة في نشاط بحثى وحملات مشاريع (نادية صادق العلي: 246). وترى فريدة النقاش أن الثمانينيات شهدت ميلاد حركة نسائية جديدة في ملامحها العامة، وبدأت إعادة لترتيب جدول الأولويات لتصبح المطالب النسائية النوعية، باعتبارها مطالب خاصة بفئة اجتماعية، تحتل مكانًا متقدمًا في مطالب الحركة. وطالبت الحركة النسائية بمرجعية عالمية وهي مرجعية حقوق الإنسان (يسري مصطفى:17). وهناك وجهة نظر ترى أن المنظمات النسوية الدفاعية لعبت دورًا في المساهمة في الدفع بقضايا المرأة إلى قائمة اهتمامات النخبة. وأنتجت مجموعة من النظريات والإصلاحات والبلاغة السياسية الجديدة، عبر نسوية ما بعد كولونيالية، وعبر نسق جندر جديد في الخطابات والثقافة المصرية (نبيل عبد الفتاح).

ونلاحظ هنا أن الطرح الذي روج له التحديثيون في مطلع القرن مثل قاسم أمين أو نسويات الحركة النسائية الأولى، والذي يبرر حقوق المرأة من خلال هدف التحديث، وهو ما أطلق عليه المنهج الذكورى التحديثي – القومي، لازال يهيمن على تناول المسألة النسوية، وقد تأثرت به مختلف الاتجاهات النسوية وحتى المثقفين والرأي العام. ويمكن أن ذلك إلى سببين، الأول هو انسداد أفق عملية التحديث، بوصول التحديثيين إلى الدولة الوطنية التي استهدفوها لتحقق التحديث والاستقلال، وفشل المشروع الوطني في تحقيق أي من هذين المطلبين. وعلى هذا استمرت عملية المراوحة، وتواصل جدل عقيم وخصومة بين ما يطلق عليه الأصالة والتحديث (شريف يونس). وتوقفت عملية إنتاج خطاب جديد، من خلال مشروع اجتماعي متكامل، لغياب مثل هذا المشروع، سواء بالنسبة للنخب الحاكمة أو غيرها. ولهذا نرى أنه رغم الخصومة حول الأهداف النسوية والأهداف الوطنية، إلا أننا لم نشهد جدلاً واسعًا ومتواصلاً حول النماذج الاجتماعية المختلفة، مثلما حدث في مطلع القرن العشرين.

والسبب الثاني – وهو مترتب على السبب الأول- أن الفاعلين أصبحوا يستخدمون مفردات الخطابات متنوعة ربما في الوقت ذاته، تعود لحسابات سياسية (استخدام بعض المنظمات النسوية لمفردات دينية بغرض التعبئة أو تمثل الخطاب الرسمي أو المزايدة على التيار الديني مثلاً)، أو تأثراً بهذا الخطاب أو ذاك على مستوى العالم. ولا نستطيع أن نقول إن ذلك تعبير عن تعددية الطروح، حيث لا يتطور الخطاب بشكل ممنهج، ولا يعبر عن برنامج متكامل. وكما رصدت الدراسة التي أشرنا لها فيما سبق حول الإصلاحات الحكومية التي تفتقر إلى وجود برنامج متكامل، فإننا نجد أن الأمر نفسه ينطبق على المنظمات. وهذا يجعل عملية الحوار وتطوير الخطابات مسألة شاقة، وغير مثمرة. ولكن من الواضح أن هناك تطورًا في العقد ونصف الأخير باتجاه التركيز على المطالب النسوية كما رصدت فريدة النقاش. ولكن نضيف أن ذلك لم يكن في المنظمات النسوية غير

الحكومية فحسب، بل أيضًا في المنظمات النسوية الرسمية مثل المجلس القومي للمرأة (مجلة المرأة الجديدة: العدد العاشر).

تحديد الناشطات والمنظمات النسوية للهوية النسوية:

ترى نادية صادق العلي أن هناك نزعة جديدة لدى المنظمات النسوية إلى التعبير المباشر عن هويتهن النسائية. وهي بذلك تحالف رأي بدران التي ترى أن العديد من النساء اللاتي انخرطن في النضال من أجل حقوق المرأة، يحجمن عن التأكيد العلني على المعتقدات التي يؤمن بها كممثلات للحركة النسوية، وذلك على عكس الأجيال السابقة من الناشطات النسويات في مصر. وترى نادية إنه رغم أن الوقت مبكر على استنتاج أن هناك تغيرًا طرأ على تعبير المنظمات عن هويتها، إلا أنها يمكنها أن تلمس هذه النزعة الجديدة (نشرت دراستها عام 2001). وتدلل على ذلك من خلال نتائج مقابلات أجرتها بعد مؤتمر بكين مع الناشطات ذوات التوجه العلماني، وفوجئت بأنهن رفضن اعتبار النسوية حركة غربية وشعرن بالفخر والاعتزاز لاشتراكهن في النضال داخل صفوفها (نادية صادق العلي:241). ويمكن ملاحظة أنه وإن كان هناك اتجاه إلى التعبير الواضح عن الهوية النسوية إلا أن هذا لم يصبح بعد اتجاهًا سائدًا. ويتضح ذلك من استعراضنا التالي لمواقف المنظمات المختلفة والناشطات النسويات من الهوية النسوية وكيفية تحديد هوياتهن.

أولاً: بالنسبة لرافضات المنظور النسوي:

ظهرت أثناء الإعداد للمؤتمر الدولي الرابع للمرأة (بكين) دعوة طرحتها إسلاميات وناقشتها في المؤتمر، وهي دعوة من أجل"العدالة" وليس"المساواة". ويوضح أصحابها الفرق بين المفهومين في أن الأول يركز على حصول المرأة على الحقوق التي لا تتساوى بالضرورة مع حقوق الرجل دون أن تخضع هذه الحقوق لأي شكل من أشكال التراتبية الهرمية. لقد حظى مصطلح"العدالة" البديل بقبول البلدان الإسلامية.

وتجمع إحدى الدراسات بين زينب الغزالي وصافيناز كاظم وهبة رؤوف في سلسلة واحدة متصلة تمثل أجيالاً ثلاثة. وتشترك الثلاث في طرحهن الثنائي المستبعد للآخر، وفي عدائهن الشديد لمصطلح التوجه النسوي، حتى أنهن غير مهتمات بالاستماع إلى مختلف عمليات إعادة بنائه، وفي أنهن شعبيات لكل منهن مجموعة من المريدين، وأنهن بالكامل تحت مظلة الإسلام ومستفيدات من الهيمنة الإسلامية في المجتمع المصري (عزة كرم:287).

وإذ تقر صافيناز كاظم بالقهر الواقع على النساء، إلا أنها ترده إلى جهلهن بالدين. وترى أن هذا القهر لا يتعلق بجنس المرأة بقدر ما يتعلق بالاستبداد العام. فالمشكلة ليست في قهر الرجل للمرأة، وإنما هو قهر من لا يخاف الله لأخيه. أما عن الاتجاه النسوي فتقول، إنها واحدة من ألد أعدائه. وتؤكد على مفهوم العدالة الإسلامي، إلى جانب انتفاء الاستبداد. وترى أن التوجه النسوي يضر ويشوه المرأة حيث يقود للشقاق على أساس الذكورة والأنوثة (عزة كرم: 257 -259).

هبة رؤوف ترفض أن توصف بالنسوية لأن"النسوية تناقض الدين"، كما تراها مثيرة للشقاق وتتسم بالفردية، وهي أثر من آثار الغرب ولا تنطبق على الثقافات الإسلامية. وتؤكد هبة رؤوف على هويتها الإسلامية حيث إنها تمكنها من التعبير عن الغضب والاستياء إزاء ازدراء الغرب. ومع ذلك فهي لا ترفض النظر في النسوية بشكل مطلق وتعترف بأن المرأة لم تحصل فعلاً على حقوقها في المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يفسر نجاحات الحركات النسوية"الغربية" داخل مصر. وتنتقد هبة رجال الدين الذين أنتجوا الخطاب الإسلامي السائد، بل والداعيات الإسلاميات أيضًا مثل زينب الغزالي وصافينار كاظم بسبب اعتبارهن تحرر المرأة مفهومًا غربيًا، الأمر الذي منعهن من صياغة تفسيرات خاصة بهن حول مشكلة المرأة. وترى هبة أن تحرر المرأة يتم من خلال الأسرة، فهي تعتبر

الأسرة هي الوحدة المركزية للتحليل والعمل، ولكنها بالتحطيم العمدي للحاجز بين العام والخاص، إنما تهرب من تمجيد الأمومة كدور وحيد، وتعتبر الأمومة والأسرة دورين سياسيين للمرأة، وهي في ذلك تفكك وتعيد بناء الأسرة المسلمة (عزة كرم:266 - 267،263،نادية صادق العلي:39).

وتقول أسمهان شكري من حزب العمل أنها لا تحب مصطلح التوجه النسوي، لأنني أشعر أن الفصل بين الرجل والمرأة في المجتمع ليس لمصلحة المرأة، أي أنها تفهم النسوية على أنها فصل بين الرجل والمرأة. وترى أن الواقعي والمثالي هو المجتمع الذي يعمل كل أفراده من أجل الارتقاء به (عزة كرم:154).

وتحدد أمانة الحزب العربي الناصري للمرأة عملها في أنه لا يقتصر فقط على العمل النوعي، ولكنه سياسة وسط النساء (مجموعات باحثات: 149). وفي سياق آخر توضح الناصريات إننا لا نطرح نموذجًا للمرأة قريب الشبه بالنموذج الغربي، ولا النموذج الإسلامي المتطرف. ونحدد نموذجنا في المرأة المترابطة بقضايا مجتمعها، الفاعلة والمشاركة بالرأي والمشاركة في الإنتاج (مجموعة باحثات:161).

وتقول أمل محمود إن قضايا المرأة هي جزء من السياسة الحزبية والمجتمع ككل. وهي ترى أن تغيير وضع المرأة يغير وضع المجتمع، لذلك لا تتناول الأمر كقضية خصوصية وإنما كقضية سياسة عامة. لا تتناول قضايا المرأة كقضايا نوع وإنما دائمًا كقضايا اجتماعية. وترى المرأة مفتاح التنمية والأسرة والمجتمع (عزة كرم:147). وتحدد مجموعة بنت الأرض أن هوية المرأة العربية تنبع من خصوصية التراث الذي ترفض بعضًا منه، وعليها التعامل بشكل ذكي لتغييره، وخلق نموذج عربي واعٍ متحرر (مجموعة باحثات:161).

وتعلن ليلى الشال الاتحاد النسائي التقدمي أن الاتحاد يقف بالكامل ضد الأفكار النسوية. وتضيف أنهن كن يقاومن من يحملون تلك الأفكار، فنضالات الرجال والنساء داخل المجتمع غير منفصلة، والرجال هم رفقاؤنا في النضال, مع ذلك نرى قضايا المرأة لها خصوصيتها التي تحتاج إلى معالجة (عزة كرم: 143). وفي سياق آخر يعرف الاتحاد نفسه بأنه منطلق علماني يدور في إطار ثقافة عربية وإسلامية، وينطلق من التفسير العلمي الموضوعي للدين (مجموعة باحثات: 160).

وتؤكد فتحية العسال على أن أهداف الحركة النسائية هي رفع مستوى المرأة الثقافي والسياسي والاجتماعي، لتكون عضواً فاعلاً في المجتمع متساوية مع الرجل في جميع الحقوق والواجبات دون أي تمييز. وترى أن الاتجاه النسوي يقضي بأن الرجل هو الظالم الوحيد والعدو الأول والأخير للمرأة، أي أن الثورة على الرجل تعني التحرر من المجتمع الأبوي الذكوري. وهي لا تقر ذلك، وتوضح إنها تنتمي إلى إتجاه ثان يعطي لقضية المرأة أبعادًا اجتماعية واقتصادية وسياسية أشمل، مع الاحتفاظ بخصوصية قضية المرأة نتيجة الفكر الموروث المتخلف الذي ينظر إليها على أنها جسد محرم (يسرى مصطفى:13).

ثانيًا: متبنيات للمنظور النسوي:

وترى فريدة النقاش أن أهداف الحركة النسائية تتمثل في تحقيق العدل والمساواة. فحركة المرأة في رأيها ذات مضمون اجتماعي تقدمي بالأساس، وبالتالي فهي ذات بعد طبقي أصيل. ومن ثم فإن قضية العدل والمساواة هي بالأساس قضية عدالة اجتماعية، ولكن هذا لا يعني أن الانقسام على أساس النوع ليس له أهمية، بل هو انقسام خطير حيث تبرز مشكلات الحقوق المدنية التي تعاني منها المرأة بسبب جنسها. وتقول لقد آن الأوان لأن تكون المطالب الثورية لحركة المرأة ذات طابع نوعي وشامل في الوقت ذاته. بمعنى أنه لا ينبغي تأجيل مطالب نوعية مثل تغيير قوانين الأحوال الشخصية والحقوق المدنية والسياسية لحين حدوث تغيير اجتماعي شامل. ولا ينبغي للمرأة أن تضع مطالبها

في ذيل قائمة مطالب الثورة الشاملة في نوع من التضحية بـالنفس في سـبيل المجمـوع (يسري مصطفى:21).

وترى نوال السعداوي أن الحركة النسائية هي حركة اجتماعيـة سياسـية، فهي حركـة ضـد القهـر الطبقي والأبـوي (في الدولـة وفي العائلـة) وضـد الهيمنـة الخارجيـة. وتعطي مثـالاً لأسلوب الربط بين القضايا النوعية والقضايا السياسية على المستوى الداخلي والخـارجي، حيث تفهم ختان الإناث على أساس أن السياسات الأمريكية في المنطقة شجعت التيارات الدينية لضرب الحركة اليسارية، وكان هذا سببًا هيمنة الثقافة المحافظـة الـتي تحمي مثـل هذه العادات (يسري مصطفى: 20).

مركز دراسات المرأة الجديدة يتبنى موقـف التمـايز السياسـي النسـوي. وتـرى ناشـطات المركز أن المؤتمر الدولي للسكان والتنمية أثبت أن محاولة فصل النسوي عن السياسـي هي محاولـة عقيمـة ومصـطنعة. وتعـرف المجموعـة نفسـها على أنهـا مجموعـة نسـوية ديمقراطية تنويرية تسعى لتحرير المرأة كجزء من حركـة تحريـر المجتمـع ككـل والسـعي لتحقيق ذلك عبر دور المنظمـات غـير الحكوميـة والحـرص على تأكيـد الهويـة النسـوية ثم المصرية ثم العربية وإعلان تبنى الهوية النسـوية بوضـوح والتأكيـد على أن ذلـك في إطـار منظور اجتماعي (عزة كرم:152،159). ويحدد مركز دراسـات المـرأة الجديـدة مرجعيتـه في أنها إنسانية تستفيد من كل ما هو لمصحة المرأة من تراثنا متعـدد المصـادر، بالإضـافة إلى الـتراث الإنسـاني كلـه وعلى رأسـه اتفاقيـة إلغـاء كافـة أشـكال التميـيز ضـد المـرأة (مجموعة باحثات:162).

ويحدد مركز دراسـات المـرأة"معًـا":"نحن ننطلـق من منطلـق علمـاني ديمقـراطي معـاد لسياسات التبعية، ونرى أن نضال المرأة لتحسين شروطها جزء لا يتجزأ من نضال الشعب المصري والشعوب العربية وكافة الشعوب المضـطهدة لخلـق مجتمـع يقـوم على العدالـة الاجتماعية والمساواة والرفاهية (مجموعة باحثات:162).

تعتقد معظم الناشطات اللاتي تناولنا مواقفهن، في أن التوجه النسوي يعـني الشـقاق بين النساء والرجال، أو الفصل بينهم. وتشترك في ذلك الإسلاميات والناصـريات واليسـاريات. ولـذلك فـإنهن لا يـوافقن على هـذا التوجـه. ولكن الإسـلاميات يتمـيزن بالعـداء الواضـح لمصطلح نسوية. وتحدد الرافضات للتوجه النسوي بـدائل للنظـر إلى قهـر النسـاء. فتؤكـد الإسـلاميات على أن الإسـلام هـو البـديل. فـترى صـافيناز كـاظم ضـرورة معرفـة النسـاء والرجال بدينهم حتي ينتفي القهر. بينما ترى هبـة رؤوف أن انتفـاء القهـر عن النسـاء إنمـا يأتي من خلال الأسرة الإسلامية الجديدة. وترى أسمهان شكري أن تعمل النساء والرجـال معًا. ويتبنى الحزب الناصري منظور العمل السياسي وسط النساء في تشـابه مـع نسـوية الأربعينيات، ويرفض النموذج الغربي والإسـلامي المتطـرف في نفس الـوقت. بينمـا تؤكـد أمل محمود وليلى الشـال وفتحيـة العسـال على قضـية المـرأة من المنظـور الاجتمـاعي. وتستخدم فتحية العسال مفردات من خطاب بداية القرن حول السـعي إلى ترقيـة المـرأة وتطويرها، وليس المطالبة بحقوقها. وتستخدم أيضًا مفاهيم المجتمع الأبـوي والتعامـل مـع المرأة كجسد محرم. وتنظر أمل محمود إلى المرأة على أنها مفتاح التنميـة والأسـرة، في تشابه مع الطرح الذي يرى تحسين أوضاع المرأة من وجهة النظر الوطنية.

أما كل من نوال السعداوي وفريدة النقاش ومركز دراسـات المـرأة"معًـا" ومركـز المـرأة الجديدة فكان لهم موقف مختلف. فترى فريـدة النقـاش القهـر النـوعي قائمًـا إلى جـانب القهر الاجتماعي، بينما تراهما نـوال السـعداوي متراكـبين، ويؤكـد مركـز دراسـات المـرأة الجديدة على عدم إمكانيـة الفصـل بينهمـا. ويتمـيز مركـز دراسـات المـرأة"معًـا" بإضـفاء الطابع العالمي على النضال النسوي.

وتؤكد الإسلاميات على الهوية الإسلامية كهوية أساسية، وينطلق الاتحاد النسائي التقدمي من منطلق علماني يدور في ثقافة عربية وإسلامية، ومن التفسير العلمي الموضوعي للدين. كما تؤكد بعض المتبنيات للمنظور النسوي الهوية الوطنية والثقافية؛ فيذكر في تعريف مركز دراسات المرأة الجديدة أنه يسعى إلى منظور نسوي مصري عربي، ويحدد مركز دراسات المرأة معًا الانتماء في أن النضال النسوي جزء لا يتجزأ من نضال الشعب المصري والعربي وكافة الشعوب المقهورة.

وأخيرًا نشير إلى أن ميراث الحركة الوطنية وتواصل ظرف الاحتلال أو الهيمنة الخارجية دائمًا ما يدفع ويدعم أيديولوجيا الهوية الوطنية والهوية الإسلامية التي تشكل مناخًا ضاغطًا على الناشطات النسويات، في ظل التهديد والاتهامات بالخيانة، فيؤثرن إعطاء أولوية للهوية الوطنية أو الإسلامية بالنسبة إلى الهوية النسوية، سواء عن تشبع بتلك الأيديولوجيات، أو مراعاة للوسط المحيط حفاظًا على إمكانيات البقاء والشرعية. ومع استقرار أوضاع عدد من المنظمات النسوية وتطور خبراتها التنظيمية أو في التفاوض مع الحكومة، ومع زيادة ضغوط حلفاء النظام عليها للسير في شوط الليبرالية الجديدة إلى آخره, ومع تعميق وتوسيع العلاقات بين المنظمات المحلية والدولية أو الأجنبية، يزداد اتجاه بعض الناشطات النسويات إلى زيادة الوضوح في طرح انتمائهن النسوى.

وفي نفس الوقت هناك بعض المؤثرات التي تعمل في اتجاه عكسي، أي في اتجاه تصعيب تبني الهوية النسوية، ومنها تزايد خطاب الدوائر الدولية ضد بعض الجماعات الإسلامية الذي يتجاوز حدود قواعد اللعبة الديمقراطية في معظم الحالات. والذي زاد سعاره بعد أحداث 11 سبتمبر حتى أنه أصبح يفسر محليًا على أنه اعتداء على الإسلام كديانة، وفي نفس الوقت تتوالى اعتداءات الولايات المتحدة الأمريكية على السيادة الوطنية لكثير من الدول سعيًا إلى مصالحها في المنطقة، وذلك سواء بالقوات العسكرية مثل العراق، أو بالحصار الإعلامي والتهديد مثل سوريا وإيران. والتبرير الذي لا يمكن أن يصمد أمام خبرة الشعوب هو حرب الإرهاب وفرض الديمقراطية دفاعًا عن أمن الولايات المتحدة. وكل هذه التطورات تجعل هناك نفورًا بل وغضبًا شعبيًا إزاء هذا الخطاب، وإذا لم تسع المنظمات النسوية إلى اتخاذ مبادرات واضحة ضد هذا الخطاب أو على الأقل تمييز خطابها عنه، فإن ذلك يصعب عليها التوجه للفئات الشعبية المختلفة بخطاب الهوية النسوية.

أما فيما يتعلق بالانتماء المحلي أو العالمي، فهناك عديد من المؤثرات تدفع إلى نزوع الناشطات نحو تدعيم انتماءاتهن العالمية؛ مثل أن المناخ العالمي يتسم بتشابك العلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية وسهولة تحرك المؤثرات، وذلك نتيجة لتشابك مصالح الرأسمال العالمي، مما ييسر تشابك علاقات المناهضين لتلك المصالح، أو الداعمين لها على السواء. وفي نفس الوقت فإن ضيق الهامش الديمقراطي والعلاقة المتوترة مع الحكومة تجعل الناشطات تسعين إلى الدعم من الحركة النسوية وحركة حقوق الإنسان العالمية. وقبل ذلك، فقد كانت نشأة المنظمات النسوية المعاصرة نتيجة لعوامل حدثت بشكل فوقي، أكثر منه نتيجة لتفاعل تطور داخل المجتمع المصري نفسه، ومنها تنامي الاتجاه النسوي على المستوى العالمي واتجاه النخبة الحاكمة إلى إصلاحات محكومة بتحالفها مع الاتجاه الإسلامي مما حفز النسويات على الدفاع عن تحسين أوضاع النساء. وتقلل هذه النشأة من وجود حلفاء للمنظمات النسوية في الداخل، أو حتى قد تؤدي إلى عزلتها مما يدفع بها إلى الاتجاه نحو تمتين انتماءاتها العالمية. ويمكن أن يأخذ هذا الانتماء العالمي طابع شعور الناشطات بأنهن جزء من حركة نسوية عالمية. ويمكن أن يأخذ طابع انتماء الناشطات إلى العالم الإسلامي، ومد النفوذ الإسلامي في العالم مثلما هو الحال بالنسبة للإسلاميين. أو يأخذ طابع التحالف ضد أضرار الليبرالية الجديدة، كما تشعر به الناشطات النسويات من خلال الحركة المناهضة للعولمة. ويمكن أيضًا أن يأخذ الانتماء

العالمي طابع التحالف في مناهضة الرأسمالية العالمية كما هو الحال بالنسبة للناشطات في إطار حركة مناهضة الحرب، والناشطات الاشتراكيات.

ولكن تبقى مشكلة في أن تنمية الإنتماء العالمي على حساب الانتماء المحلي، إنما يصعب تجذير وتعميق الروابط المؤسسية التي يمكنها فقط التأثير في الواقع وتغييره، مثل ما أشرنا إليه سابقًا من تأسيس علاقات قائمة على منظور ذي رنين في الخبرة التاريخية، يتعامل مع مشكلات الواقع اليومية بلغته. ويبقى الحل الصعب لهذه المشكلة، بألا يكون أي من الانتمائين على حساب الآخر. وقد يكون أنجح القوى السياسية في تأسيس علاقات محلية وعالمية توازن كبير هم الأخوان المسلمين، وبالتالي النسويات الإسلاميات المرتبطات بهم. وتأتي المشكلة الثانية وهي أن يكون الانتماء العالمي قائمًا على علاقات ندية متكافئة وتعامل نقدي، مما يجعل الناشطات قادرات على التأثير بخبرتهن المحلية مثلما يتأثرن بالخبرة العالمية، مما لا يجعلهن عناصر غريبة عن واقعهن ويحميهن من الاغتراب عنه. وقد يمثل هذا تحديًا كبيرًا أمام الناشطات النسويات.

مراجع اللغة العربية:

- الاتحاد النسائي المصري، ذكرى فقيدة العروبة حضرة صاحبة العصمة السيدة الجليلة هدى هانم شعراوي، القاهرة، الاتحاد النسائي المصري، د. ت
- الرابطة الشيوعية الثورية، اضطهاد النساء والنضال لأجل تحررهن، كراسة صادرة عن الرابطة الثورية – الفرع الفرنسي للأممية الرابعة، السبت 19 مارس 2005. المناضلة، عدد 8،
- http://www.al-mounadhil-a.info/article.php3?id_article=179&artsuite-4#sommaire_1
- أمال عميرة، وجهة نظر السعداوي في الإطار: النسوية العربية في عالم متعدي الجنسيات، تحرير وتقديم هدى الصدة، ترجمة هالة كمال، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، القاهرة،المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
- برنامج للنساء فقط، قناة الجزيرة الفضائية، 25 أبريل 2004،
- http://www.amanjordan.rog/anan_studies/wmview.php?ArtID=424
- بول كيندي، ترجمة عبد الوهاب علوب. القوى العظمى. التغيرات الاقتصادية والصراع العسكرى من 1550 إلى 2000، القاهرة، دار سعاد الصباح، 1993.
- بيكمان، النقابات العمالية في جنوب أفريقيا، ورقة مقدمة إلى ندوة صناعة النسيج وعمالها في مصر، القاهرة مركز البحوث العربية، 2005.
- جوردون مارشال، ترجمة أحمد عبد الله زايد وآخرون، مراجعة وتقديم محمد محمود الجوهري، موسوعة علم الاجتماع، مجلد 1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة،2000.
- حلمي النمنم، الأقليات في الحملة الفرنسية، الأقباط والنساء.. ..
- رجائي موسى، النسوية بين الوعي القائم والوعي الممكن، طيبة، القاهرة، مركز نورس للدراسات والبحوث، العدد الرابع، مارس 2004.

- سالمة الموشى، جريدة الوطن، 20 أكتوبر 2003م، العدد (1116)، السنة الرابعة.
- سعاد الرملي:كفاح المرأة، القاهرة، دار الثقافة الحرة، 1948.
- سنثيا نلسون، امرأة مختلفة:درية شفيق، ترجمة نهاد أحمد سالم، القاهرة، المجلس الأعلى للصحافة، 1999.
- شريف يونس، سؤال الهوية، الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة، القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، 1999.
- شهيدة الباز، أثر العوامل الاجتماعية والاقتصادية على شكل الجماعات النسائية في مصر، في نور الضحى الشطي وانيكارايو، تنظيم النساء. الجماعات النسائية الرسمية وغير الرسمية في الشرق الأوسط، بيروت، دار المدى.
- عبد العزيز الشناوي، عمر مكرم. بطل المقاومة الشعبية، القاهرة، سلسلة أعلام العرب رقم 67، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967.
- عبد الرحمن الجبرتي، اختيار محمد قنديل البقلي، المختار من تاريخ الجبرتي، القاهرة، دار الشعب، 1993.
- عبلة أو علبة، في – برنامج للنساء فقط، قناة الجزيرة الفضائية، 25 أبريل 2004، http://www.amanjordan.rog/anan_studies/wmview.php?ArtID=424 *عزة خليل، مسار الحركة النسوية في مصر، العلاقة بين تحرر النساء وتحرر الوطن، في تقديم سمير أمين، تحرير عزة خليل، الحركات الاجتماعية في العالم العربي، القاهرة، مكتبة مدبولي ومركز البحوث العربية، 2006.
- عزة كرم، ترجمة شهرت العالم، نساء ضد نساء. النساء والحركات الإسلامية والدولة، القاهرة، كتاب سطور، 2001.
- فالنتين مجدم، النساء وسياسات الهوية. منظور نظري ومقارن، في النساء والهوية، طيبة. مجلة غير دورية، القاهرة، مركز دراسات المرأة الجديدة، العدد التجريبي.
- ليلي أبو لغد، ترجمة سمية رمضان، زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية في مصر: فعاليات الفرض الانتقائي في سياسات ما بعد الاستعمار الثقافية، في ليلى أبو لغد (محررة)، ترجمة نخبة من المترجمين. الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.
- مجلة المرأة الجديدة: العدد 10، سبتمبر 2001، القاهرة، مركز دراسات المرأةالجديدة.
- مجلة أنهار، عدد خاص صادر عن اللجنة التحضيرية للحملة المصرية للقضاء على
- الفقر والعنف، ملتقى الهيئات لتنمية المرأة، أكتوبر 2000.
- مجموعة باحثات، الحركة النسائية العربية. أبحاث ومداخلات من أربع بلدان، القاهرة مركز دراسات المرأة الجديدة، 1995.

- مركز دراسات المرأة الجديدة، مصر. المرأة في المنظمات الأهلية، في إملي نفاع، المرأة في المنظمات الأهلية العربية، القاهرة، دار المستقبل العربي.
- ميرفت حاتم، الخطابات العلمانية والإسلامية حول الحداثة في مصر ونشأة الدولة الوطنية ما بعد الاستعمار، في تحرير وتقدم هدى الصدة، ترجمة هالة كمال، أصوات بديلة. والعرف والوطن في العالم الثالث، القاهرة، المجلس الأعلى للصحافة، 2002.
- نادية صادق العلي، النسوية والمناظرات المعاصرة في مصر، في نور الضحي الشطي وانيكارابو، تنظيم النساء. الجماعات النسائية الرسمية وغير الرسمية في الشرق الأوسط، دار المدى، بيروت، 2001.
- نبيل عبد الفتاح، المشاركة السياسية للمرأة ودور الجمعيات الأهلية في مصر، مركز الدراسات – أما، 17 أغسطس
- http://www.amanjordan.rog/anan_studies/wmview.php?ArtID=595
- هالة كمال، الحركة النسائية حركة سياسية، طيبة، القاهرة، مركز نورس للدراسات والبحوث، العدد الرابع، مارس 2004.
- هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي رائدة المرأة العربية الحديثة،ج1، ج2، ج 3، دار المدى للثقافة والنشر، 2003، طبعة خاصة بالقاهرة.
- يسري مصطفى عبد المجيد، الحركات الاجتماعية في مصر، في ورشة عمل الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، القاهرة، مركز البحوث العربية 21- 25 مايو 1999.
- إبراهيم عبده ودرية شفيق, تطور النهضة النسائية في مصر من عهد محمد علي إلى عهد فاروق، القاهرة، مكتبة الآداب الجماهيرية،1940.
- اتحاد النساء التقدمي، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، مجلة مصرية وهموم المرأة العربية،18 مارس 2004.
- إجلال خليفة، الحركة النسائية. قصة المرأة العربية على أرض مصر، القاهرة، المطبعة العربية الحديثة، 1973.
- أمال عميرة، وجهة نظر السعداوي في الإطار. النسوية العربية في عالم متعدي الجنسيات، في تحرير وتقديم هدى الصدة، ترجمة هالة كمال، أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

مراجع باللغة الإنجليزية:

* Bjorn Beckman, African Trade Unions and the Politics of Reform. The South African Cade, Presented to Seminar on “The Impact of Workd Trade Agreements on Textile Industry and Workers”, Cairo, 9-10 April 2005.

* Shireen Hassim & Amanda Gouws, Redefining the Public Space: Women's Organizations, Gender, Consciousness and Civil Society in South Africa, http://www/crv/prg/book/seres02/11-6chaprer_iv.htm.
*Margot Badran, Islam, Parriarchy, and Feminism in the Middle East, Women living under muslim Laws, August/September, 1998.
* Nadje S. L0Li, The Women's Movement in Egypt, with Selected References to Turkey (UNRESD), Civil Socity and Social Movements-Paper No. 2, 2002.

* Stanford Encyclopedia of Philosophy, last substantive content change in July, 18, 2002, http://okati,stabfird,edy/fundraising/

الصلات المفقودة بين الحركة النسائية

والاحتياجات الملحة للنساء في مصر

فاطمة خفاجي

مقدمة:

يوجد في مصر الآن عدد كبير من المنظمات غير الحكومية المنخرطة في أنشطة الدعوة والمناصرة المتعلقة بتمكين النساء والداعية للمساواة النوعية. وتشمل الأنشطة التي يقومون بها: الدراسات، ورفع الوعى، والتصدي للعنف القائم على النوع الاجتماعي، واقتراح قوانين جديدة، أو تعديل القوانين التي تتضمن تمييزًا ضد النساء، ومراقبة الانتخابات، وكذلك متابعة تطبيق اتفاقيات حقوق الإنسان خاصة اتفاقية إلغاء كل أشكال التمييز ضد النساء. كما تقدم بعض تلك المنظمات خدمات مباشرة إلى مجموعات النساء المحرومة؛ مثل المساعدة القانونية، والقروض الصغيرة، والتوظيف.. . إلخ.

تحاول هذه الورقة فحص إلى أي مدى تتصدى تلك المنظمات – من خلال أنشطتها المختلفة في مجال المساواة النوعية وتمكين النساء - إلى الاحتياجات اليومية للنساء الفقيرات في مصر. وما هي قدرة تلك المنظمات - في صياغتها لبرامج عملها، ومحاولتها لبناء حركة نسائية في مصر - على جذب اهتمام وتأييد النساء المحرومات اقتصاديا واجتماعيا ليساندن دعوة هذه المنظمات إلى المساواة النوعية؟ وتطرح هذه الورقة أن فرصة حدوث ذلك محدودة جدًا. وتتمثل الأسباب في أن الاحتياجات اليومية الملحة والعاجلة للنساء المحرومات في مصر كثيرًا ما يتم تجاهلها أو عدم الانتباه لها من قبل الناشطات ومنظماتهن غير الحكومية، ولا تعتبر في بعض الأحيان من الاهتمامات الاستراتيجية التي تستحق التصدي لها.

وتحاول الورقة الإجابة عن السؤال: هل الناشطات ومنظماتهن غير الحكومية في حاجة إلى إعادة صياغة برامج عملهم ليبين للنساء المحرومات أنهن يتصدين بالفعل لاحتياجاتهن اليومية الملحة للاستمرار في الحياة؟ إننى أدرك أن المنظمات غير الحكومية لا تستطيع إدراك الاحتياجات اليومية للنساء المحرومات والتي تتمثل في الاحتياج لدخل، للطعام، لإدخال أبنائهن وبناتهن المدارس. لكنني على ثقة بإمكانية الربط بين الكفاح الأيديولوجي وبين الاحتياجات الاقتصادية للنساء.

نادرًا ما تتصدى"الحركة النسائية في مصر" للحقوق الاقتصادية للنساء. النساء المحرومات في حاجة للحصول على حد أدني من الأمان الإنساني والاقتصادي داخل وخارج بيوتهن. كما أنني أدعى في هذه الورقة أن المنظمات غير الحكومية في محاولاتها للتصدي للقضايا الاستراتيجية للنساء عبر اقتراح قوانين جديدة، تناضل من أجل قوانين لا يمكن أن تقبلها النساء المحرومات. وأقدم في هذه الورقة مثالين: اقتراح عمل قانون أحوال شخصية مدنى موحد لكل من المسلمين والأقباط مرفوض من غالبية النساء المسلمات والقبطيات في مصر، على الأقل في الوقت الراهن. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الدول التي استطاعت تغيير قوانين الأسرة فيها بشكل إيجابي مثل المغرب، بنت قوانينها الجديدة على الشريعة، ولكن من خلال تفسيرات للشريعة أفضل وأكثر مساواة. بعض المنظمات غير الحكومية الأخرى تعد مسودة قانون يجرم العنف الأسرى ويركز بشكل خاص على قضية الاغتصاب الزوجي، وهو أمر لن يستطيع - في الوقت الحاضر – أن يحصل على دعم كبير من النساء والرجال. كان من الممكن أن يتم التصدي لهذا الموضوع من خلال قانون جديد للأسرة بحيث يمكن للنساء استخدامه للطلاق"للضرر" دون أن تفقد النساء مستحقاتهن المالية كما يحدث في حالة"الخلع". إن اقتراح القانونين أمر مهم,

لكنني أتساءل ما إذا كان طرح هذين القانونين الآن أمرًا استراتيجيًا قبل التصدي للاحتياج لتغيير قانون الأسرة بشكل يؤمن للنساء والأطفال الاحتياجات الملحة للبقاء على قيد الحياة؟ هل من الحصافة الاستراتيجية التصدي للاغتصاب الزوجي قبل التصدي للحاجة لحماية النساء من الضرب يوميًا على أيدي أزواجهن؟ إننى على وعى بترابط حقوق الإنسان، ولكن هل يمكننا – استراتيجيًا - التصدي لكل الحقوق دفعة واحدة في الوقت نفسه في ظل الواقع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني الحالي؟

علاوة على ذلك، هناك شعور بين الناشطات ومنظماتهن غير الحكومية بأن التصدي للاحتياجات الإنجابية للنساء سوف يعود بتلك المنظمات إلى الخلف، إلى مرحلة النظر للنساء في دورهن كأمهات. كما قد يشعرن أيضًا بأن احتياجات النساء كزوجات وأمهات ستمثل تراجعا عن خطاب الحركة النسائية العالمية.

ستحاول الورقة بمناقشتها للاحتياجات الملحة العاجلة للنساء من الطبقات ذات الدخل المحدود في مصر الإشارة إلى شكاوى النساء التي تقدم إلى مكتب شكاوى المرأة التابع للمجلس القومي للمرأة. شكاوى النساء ذوات الدخل المحدود في مصر إلى مكتب شكاوى المرأة هي أمثلة واضحة على مشاكلهن واحتياجاتهن الملحة. هناك بالطبع بعض القصور في الخروج باستنتاجات سريعة بناء على تلك الشكاوي، إلا أنه رغم ذلك يمكننا عمل تحليل هام والخروج باستنتاجات مفيدة، حيث إن العينة كبيرة وعشوائية.

خلفية عن دور مكتب شكاوى المرأة:

بدأ دور الأمبودزمان، وهى كلمة سويدية تعنى"محامي الشعب" في السويد عام 1809. وعين البرلمان السويدي أول"محامي للشعب" لحل مشكلات الشعب الصعبة في غياب الملك. وقد تم خلق هذا الدور لضمان حماية الحقوق الفردية في ظل تزايد تعقيد الهيكل الحكومي. وقد انتشر هذا المفهوم بين الدول الاسكندنافية أولا، ثم في غالبية دول العالم بعد ذلك.

في منتصف عام 2001، تم عقد اتفاقية تعاون بين المجلس القومي للمرأة والمفوضية الأوروبية لإنشاء مكتب"شكاوى المرأة" الذي يهتم بقضية المساواة النوعية. وقد افتتح المكتب وبدأ في تلقى الشكاوي اعتبارًا من منتصف عام 2002. عين المكتب عددًا من المحامين لمقابلة الشاكيات اللاتي يزرن المكتب يوميًا. كما أن الشاكيات يمكنهن أيضًا إرسال شكاواهن بالبريد العادي أو الإلكتروني أو الفاكس، كما يمكنهن الحصول على الاستشارات القانونية عبر الهاتف.

مهمة المكتب هي تعزيز ومراقبة سجل حقوق النساء في مصر لمنع انتهاك حقوقهن، أو سوء استخدام السلطة، والتصدى للظلم الواقع عليهن، وكذلك للفت النظر إلى المخالفات الإدارية في تطبيق القوانين في الأمور التي تتعلق بالنساء، كما أنه يهدف إلى تشجيع النساء المصريات على المطالبة بحقوقهن.

يمكن لأي امرأة فوق السادسة عشرة من العمر، وأى مجموعة من النساء، الحصول على خدمات المكتب. ومنذ بداية عمله تلقى المكتب ما يزيد عن 23000 شكوى، وطلب استشارة قانونية. وتصل نسبة الشكاوى التي عمل المكتب عليها إلى 6140 شكوى أي بنسبة 35% من إجمالي الشكاوي المقدمة، وتتعلق غالبية تلك الشكاوى بالتمييز النوعي في مجال العمل، تليها الشكاوى المتعلقة بتطبيق قانون الأسرة، أو بالأحرى عدم تطبيقه.

أولاً: الشكاوي المتعلقة بالعمل:

تمثل الشكاوى المتعلقة بالعمل القسم الأكبر من الشكاوي، رغم حقيقة أن قانون العمل المصري لا يميز بدرجة كبيرة ضد النساء. على أي حال، فإن الممارسة اليومية في العمل - سواء في القطاع الحكومي أو القطاع الخاص- تعكس الكثير من التحيزات ضد النساء. أهم العقبات التي تواجه النساء العاملات خاصة في المستويات الأدنى من التراتبية المهنية هي عدم قدرتهن على الجمع بين أدوارهن الإنتاجية والإنجابية. ومن نماذج الشكاوى المقدمة، تجاهل حق النساء اللاتي يعملن بعقود مؤقتة - رغم أن الكثيرات منهن يعملن بهذا الشكل لفترات طويلة - في الأجازات، بما في ذلك أجازة الوضع، أو الأجازة بدون أجر لرعاية الطفل. وفي الواقع يتم فصلهن إذا ما تغيبن أيامًا قلائل بعد الولادة. يتجاهل القانون المشاكل التي تواجهها هذه الفئة من النساء، برغم العدد الكبير من العاملات والموظفات بعقود مؤقتة.

أما بالنسبة للنساء اللاتي لديهن عقود أكثر استقرار، فإنهن كثيرًا ما ينقلن إلى محافظات بعيدة، خاصة لو تمت ترقيتهن. لقد أصدر رئيس الوزراء قرارًا بضرورة أن يعمل الزوجان في نفس المحافظة حتى يمكن للنساء الجمع بين أدوارهن الإنتاجية والإنجابية. نفس الأمر مقرر في الدستور المصرى الذي يجعل الدولة مسئولة عن توفير الطرق والوسائل التي تسهل على النساء الجمع بين الدورين، لكن ذلك لا يطبق في الواقع، وتجد النساء أنفسهن في أوضاع شديدة الصعوبة، ويكون عليهن الاختيار بين ترك أسرهن والذهاب للعيش في محافظة بعيدة وبين ترك وظائفهن. وفي غالبية الأحيان يخترن ترك الوظيفة.

العديد من النساء العاملات كالمدرسات، خاصة في المحافظات البعيدة، يحرمن أجازة رعاية الطفل (بدون أجر)، ومن ساعة الرضاعة نتيجة للزعم بأنه لا يوجد بديل مؤقت لهن. كما تشكو النساء العاملات أيضًا من عدم وجود دور حضانة جيدة بأسعار في متناولهن يتركن فيها أطفالهن أثناء العمل. وغالبًا لا يتم تطبيق القانون الذي ينص على توفير حضانة في كل منشأة تعمل فيها 100 امرأة. وحتى مثل هذا القانون يتسم بالتمييز، أولاً، لأن العدد المطلوب لإنشاء الحضانة (100 امرأة) هو بحد ذاته عدد كبير، وثانيًا، وهو الأهم، أن القانون يتطلب وجود"100 امرأة عاملة"، وهو ما يكرس مجددًا أن رعاية الأطفال هي مسئولية الأمهات فقط.

أيضًا تعاني بعض من النساء العاملات من التحرش الجنسي في أماكن العمل. وفي غياب قانون خاص يجرم مثل تلك الأفعال، وفي ضوء استحالة إثبات ذلك تحت قانون العقوبات، تترك النساء للقبول بالتحرش الجنسي في كثير من الحالات لكي لا تفقدن وظائفهن.

تلك أمثلة لآلاف الشكاوى من النساء التي تلقاها مكتب شكاوى المرأة، والتي تحتاج لحلول فورية، لتغيير في الممارسات، والقوانين، ولابتكار نظم للمحاسبة بشأنها. لكن الناشطات والمنظمات النسوية غير الحكومية نادرًا ما تناقش تلك المشاكل. قد يكون السبب أنهن يعتبرن تبنى المشاكل تراجعًا لأنه يجعلهن ينظرن إلى النساء كزوجات وأمهات. وقد يعتقدن بأن التصدي للأدوار الإنجابية للنساء ليس أمرًا مهمًا، وأنه على أي الأحوال متضمن في خطابهن المتعلق بالاهتمامات الاستراتيجية للنساء.

وفي بعض الأحيان تركز الناشطات ومنظماتهن غير الحكومية على جانب واحد من المشكلة. على سبيل المثال التركيز على لوم القطاع الخاص على كل المشاكل التي تواجهها النساء العاملات في مصر. فهن يهاجمن بشدة سياسات التكيف الهيكلي الاقتصادية، لكنهن لم يعتنين بالنظر إلى الاستغلال الذي يمارسه كل من القطاع العام والقطاع الحكومي على النساء العاملات. وعلى سبيل المثال آلاف من النساء اللاتي يحملن شهادات جامعية ويعملن في وزارات مثل وزارة الزراعة ووزارة الثقافة بعقود عمل مؤقتة خلال العشر أو الخمس عشرة سنة الماضية، بل وأحيانًا تعملن باليومية مقابل ثلاث جنيهات يوميًا، في انتظار التعيين، أولئك النساء محرومات، كما أشرنا من قبل، من

أي أجازات بما في ذلك أجازات رعاية الطفل. إن الناشطات والمنظمات غير الحكومية ينبغي أن تنظر إلى كل جوانب المشكلة، حتى يمكن لأعداد كبيرة من النساء أن يشعرن بأن تلك المؤسسات تعبر بحق عن مشكلاتهن، وأنها جادة في مناقشة الحلول الممكنة لتلك المشاكل معهن.

ثانيًا: الشكاوي المتعلقة بالأحوال الشخصية:

تمثل الشكاوي المتعلقة بالأحوال الشخصية النسبة الأكبر بعد مشكلات العمل - التي يتلقاها مكتب الشكاوى. قانون الأحوال الشخصية المصرى هو واحد من أكثر القوانين تمييزًا على أساس النوع ليس فقط في المنطقة العربية بل وكذلك في العالم. تشكو النساء من صعوبة الحصول على الطلاق حتى من خلال قانون"الخلع" الجديد. وفي غالبية الحالات، وقبل إنشاء صندوق الأسرة الجديد، لم يمكنهن الحصول على أية نفقة لأنفسهن كنساء مطلقات، أو لأطفالهن. وما زالت النساء تعانى من تعدد الزوجات الذي يبيحه القانون حتى أنه يشترط أسبابًا جادة لممارسته. وعادة ما يختار الرجال الطلاق والتخلي عن أبنائهم من الزوجة الأولى حيث لن يفرض عليهم دفع أي شيء لإعالتهم. أنهم يفضلون إنفاق دخلهم على زوجاتهم وأطفالهم الجدد. والآن، من خلال صندوق الأسرة المنشأ حديثًا، تحصل النساء على مقدار محدود من المال عليهن أن يعشن عليه. ويبقى أن الرجال الذين يعملون خارج مصر يمكنهم التهرب بسهولة من دفع أية نفقة.

ولا تبذل الحكومة جهودًا جادة لإلزام الرجال بالامتثال للقانون، ودفع النفقة الواجبة لمطلقاتهم أو أطفالهم. وتنتزع من النساء الفقيرات بعض الأشياء القليلة التي يمتلكنها والتي يمكنهن المطالبة بها في الزواج، ألا وهي"قائمة المنقولات" أي الأثاث وبعض الأدوات المنزلية. فالرجال إما يحطمون تلك الأشياء، أو يستولون عليها ويأخذونها معهم بعد الطلاق. كما أن النساء اللاتي يتجاوز أطفالهن السن القانونية للحضانة، والذين عادة ما يعيشون مع أمهاتهم، يتم طردهن من منزل الزوجية عندما يطلقن، رغم أن هذا الطلاق يتم بقرار منفرد من قبل الرجال ودون أي خطأ ارتكبته المرأة. تلك هي المآسي والمعاناة التي تعيشها النساء المصريات عندما يطلقن. وعلاوة على ذلك هناك دائمًا الحاجة إلى توكيل محامٍ، ناهيك عن السنوات العديدة التي تستغرقها القضايا في المحاكم قبل صدور الأحكام.

نادرًا ما تصدت الناشطات والمنظمات غير الحكومية لتلك القضايا. إن كل امرأة مصرية تعيش تحت سيف التهديد بالطلاق بما يمثله من معاناة نفسية وعاطفية واقتصادية. هناك منظمات نسوية قليلة فتحت مراكز لتقديم الدعم القانوني لمساعدة النساء الفقيرات على رفع قضايا أمام المحاكم، ولكن عدا ذلك لم يتم سوى القليل. وعندما صدر قانون"الخلع" منذ سنوات قليلة، هاجمته النسويات المصريات بشدة، تحت ادعاء أنه ليس من المقبول أن تعيد النساء المهور، وأن يتم إلغاء حقهن في النفقة والالتزامات المالية الأخرى. والواقع هو أن النساء الفقيرات لا يحصلن عادة على أي مهر عندما يتزوجن. ولأنهن يعرفن أنهن لو طلبن الطلاق بسبب الضرر دون التخلي عن حقوقهن المالية، فسوف يضطررن إلى إنفاق العديد من السنوات في المحاكم، أو يكون عليهن توكيل محامين – وهو أمر شديد التكلفة – سينتهي بهن الأمر إلى عدم الحصول على أي شيء. لذلك تفضل النساء المصريات الفقيرات اللجوء إلى"الخلع" لكي يمكنهن الحصول على معاش السادات، الذي لا يتجاوز 70 جنيهًا مصريًا كل شهر.

ثالثًا: الشكاوى المتعلقة بالعنف:

تأتى أعداد كبيرة من النساء إلى مكتب شكاوى المرأة تشكين من مختلف أنواع العنف التي يمارسها الأزواج عليهن. الضرب هو أكثر أشكال العنف شيوعًا ويمارس بانتظام

بسبب أو بدون سبب. والزوج يفعل ذلك دون أن يلومه أي إنسان. وعادة ما تصل النساء في فترة من حياتهن لرفض العنف، لكنهن لا يستطعن الطلاق لأسباب متعددة منها افتقادهن لأي دخل، ومنها أطفالهن، ولأن أسرهن لن ترحب بعودتهن إليها، ولا يبقى أمامهن خيار آخر سوى القبول بالمهانة. إنهن يأتين إلينا ويسألن ماذا نفعل؟ وهن يعلمن أنه لا توجد طريقة سهلة للخروج من تلك المعاناة. لقد تحملن ذلك للعديد من السنين حتى صار عادة مقبولة. أولئك النساء يحتجن للدعم لكسر الحلقة الشريرة للعنف الممارس عليهن، ولكن للأسف فإن المنظمات النسوية غير الحكومية تتحدث فقط عن الحالات العنف مثل"جرائم الشرف" والاغتصاب، لكنها لم تبذل جهودًا لتأسيس ملاجئ للنساء، ولم تجر مسوحًا أو دراسات عن نوعية المساعدة المطلوبة التي تحتاجها تلك النساء.

كما أن المنظمات النسوية لم تتصد أيضًا لقضية الحاجة الاقتصادية للنساء الفقيرات. لقد اتهمن سياسات التكيف الهيكلي وتأثيرها على عمل النساء، لكنهن تجاهلن تمامًا حقيقة أن أولئك النساء - الأميات في غالبية الأحوال – يفتقدن إلى أي مهارات ضرورية للقيام بأي عمل، أو للتصدي للعنف الواقع عليهن.

ما هي الأسباب وراء تلك الصلات المفقودة؟

على الناشطات والمنظمات النسوية غير الحكومية إيجاد صلة واضحة بين الاحتياجات اليومية العملية للنساء من الطبقات ذات الدخول المحدودة، والاحتياجات أو المصالح الاستراتيجية لكل النساء في مصر. المجموعات المحرومة من النساء يمكنهن فقط الحديث بوضوح عن مشاكلهن واحتياجاتهن، لكن لا يمكنهن الانخراط في حركات تتحدث عن تغيير علاقات القوة النوعية، أو عن تحقيق المساواة النوعية أو الإنصاف النوعي. إن النساء يحتجن إلى القدرة على الحفاظ على وظائفهن لأنهن يحتجن إلى دخل يضمن لأسرهن البقاء على قيد الحياة. ويحتجن كذلك إلى دخل يقيم أودهن إذا طلقهن أزواجهن، أو هجروهن بدون أي خطأ منهن. النساء يحتجن أيضًا إلى الحفاظ على إنسانيتهن وألا يضربن بانتظام أمام أطفالهن، وأمام أهلهن. على الناشطات والمنظمات غير الحكومية – عبر مختلف الصلات - وضع صورة واقعية لما يريده عدد كبير من النساء. عليهن أن يتحدثن اللغة نفسها التي تتحدث بها أولئك النساء، وأن تظهر المنظمات النسائية والناشطات لهن أنهن يعملن أيضًا على المدى القصير سعيًا وراء حلول فورية لمشاكلهن.

ستكتسب المنظمات غير الحكومية النسوية شرعيتها، والتأييد الكامل من النساء الفقيرات عندما يتصدين لاحتياجاتهن اليومية الملحة. وأنا لا أطرح أن على المنظمات والناشطات حل كل مشاكل النساء الاقتصادية، لكنني أقترح أن يضعن على برامج عملهن تلك الاحتياجات الملحة. إن الاعتقاد بأنه عندما تكون هناك نساء أكثر في الحياة السياسية أو مواقع اتخاذ القرار، فإنهن سيعملن على تحسين الحياة اليومية للنساء الفقيرات قد أثبت فشله. ويمكن للمنظمات النسوية غير الحكومية التأثير على الرجال أيضًا للتصدي للاحتياجات العملية للنساء. إننا في أمس الحاجة لحركة اجتماعية تتناول المشكلات اليومية للنساء. وعندما تنضم ملايين النساء إلى هذه الحركة، عندها فقط يمكن تغيير علاقات القوى النوعية في كل المجتمع.

تعقيب على أوراق فاطمة خفاجي

وعزة خليل وأمينة شفيق

فاتن مرسى

تبدأ الدكتورة فاطمة خفاجي ورقتها وعنوانها "الصلات المفقودة بين الحركة النسائية والاحتياجات الملحة للنساء في مصر" بإدراكها أن المنظمات غير الحكومية لا تستطيع إدراك الاحتياجات اليومية للنساء المحرومات والتي تتمثل في احتياجاتهن للدخل والطعام. وتشير إلى أن جزءًا من عمل المجلس القومى للمرأة هو إيجاد حلول فورية لمشكلاتهن عن طريق هيئات تقديم المساعدة القانونية أو مراكز لإيواء النساء اللاتي تعرضن للعنف.

إذا، ورقة الدكتورة فاطمة في واقع الأمر تتناول الحركة النسوية ذات الطبيعة الخدمية. وأرى أنها حلول وقتية وقصيرة الأمد ولا تقدم رؤية يتم من خلالها بلورة عمل نسائي حقيقي يتوافق مع طموحات حركة نسوية، بمعنى أن تجد النساء على اختلاف طبقاتهن القنوات التي يمكن من خلالها تلبية هذه الاحتياجات وبالتالي يحدث تغيير ملموس على مستوى حقوقهن المدنية والمهنية والصحية.. . إلخ. ومع ذلك، فإننى أويد فكرتك في النهاية في مطالبتك بحركة اجتماعية تتناول المشكلات اليومية للنساء.

ثم تجيء ورقة الأستاذة عزة خليل وهي ورقة نظرية تتناول الهوية النسوية والهوية الوطنية، تستعرض الباحثة من خلالها تطور الحركة النسوية في الغرب من حيث علاقة الهوية النسوية بالهوية الوطنية، ثم تنتقل إلى مصر حيث تستعرض رؤى الحركة النسوية والنسويات المصرية لعلاقة الهوية النسوية بالهوية الوطنية والاختلافات بين المواقف المختلفة في هذه القضية الجدالية.

ثم تتطرق الباحثة إلى منهج التوليف بين النموذج الحداثي الغربي والإطار الإسلامي فيما أطلق عليه "النسوية الوطنية" التي ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر، منتقدة سياسة تأجيل المطالب النسوية على حساب الأولوية الوطنية.

أما ورقة الأستاذة أمينة شفيق والتي تحاول فيها بلورة برنامج حركة مستقلة للنساء المصريات، فهي تسعى إلى: أولاً، الاستفادة من تاريخ الحركة النسوية المصرية أي أنها تطالب - كما فعلت الأستاذة عزة خليل - بقراءة تاريخنا. ولكنها تستخدم هذه القراءة وتستلهمها في رؤيتها لبرنامج أو فكرة تنظيم نسائي مصري ديمقراطي يستند إلى مرجعية عالمية بل يعمل معها. تحاول الأستاذة أمينة وضع يدها على الخلل في توزيع البرامج التنموية والتحديثية على مناطق البلاد مما أدى إلى التفاوت بين المرأة الريفية والحضرية، بل بين المرأة في الدلتا والمرأة في صعيد مصر.

وردا على طرح د. فاطمة خفاجي الخاص بحركة نسائية تقوم بتلبية الاحتياجات اليومية للنساء، تؤكد الأستاذة أمينة شفيق أنه لا يجب الخلط بين مسئوليات كل تنظيم جماهيري. وتخلص إلى أن صلاحيات المجلس القومي – وهي محقة في ذلك - لا تخول له أي عمل جماهيرى فهو لن يستطيع أن يقوم بحركة تعبوية جماهيرية وديمقراطية، ولكن هذه الحركة بطبيعة الحال لن تنفى المجلس القومي للمرأة وهو ذو مهام محددة.

إنني أرى أن ورقة الأستاذة أمينة شفيق تقدم رؤية منهجية وتحدد آليات هذا المشروع، وأتمنى أن تدرج هذه في توصيات المؤتمر ونعمل من خلال لجان متابعة مع جميع الجمعيات والمؤسسات الموجودة على وضع هذه الرؤية موضع التنفيذ.

بيان المؤتمر

حركة نسائية ديموقراطية من أجل وطن حر

بعد عقدين من تنامي العمل النسائي في مصر، وفي ظل ما شهده عام ٢٠٠٥ من تعدد أشكال النضال النسائي جاء المؤتمر الأول لمؤسسة المرأة الجديدة تحت شعار"حركة نسائية ديموقراطية من أجل وطن حر". شعار يربط ما بين القضايا النسوية والقضايا العامة في اللحظة التاريخية الراهنة التي يمر بها الوطن. وحظي هدف المؤتمر"العمل من أجل برامج حد أدنى للحركة النسائية المصرية" بتأييد واسع بين مختلف المجموعات التي شاركت في أعماله على مدى ثلاثة أيام من خلال برنامج مكثف تناول أبرز التحديات التي تواجه توسع الحركة النسائية المصرية وتنامي فاعليتها خاصة في الارتباط بكل الفئات التي تنتمي إليها النساء المصريات فكرياً أو طبقياً أو جغرافياً.

إننا نرى أن هذا المؤتمر قد تجاوزت فعالياته إطار منظمة نسوية واحدة، فقد كان المؤتمر تجمعًا متميزًا لكل الاتجاهات ليس فقط في العمل النسائي المصري، ولكن بين المهتمين والمهتمات بقضايا الوطن عموماً وبقضايا التحول الديموقراطي، وبقضايا النساء على وجه الخصوص، والأمر الهام أن المؤتمر شهد عودة عديد من الوجوه كانت قد اختفت لفترة طويلة من العمل العام، نتيجة للإحباط من حالة الركود العام؛ ولكنها ربما استشعرت أن الوضع خطير، وأن هناك حاجة ماسة إلى تعبئة جميع الطاقات، كما أن السمة الأساسية للمؤتمر هي اتساع مساحة الوجود المستنير، من اتجاهات فكرية وسياسية متنوعة، وهو ما يؤكد على أن هذا الوطن مازال بخير.

لقد طرحت جلسات المؤتمر عدداً من القضايا الهامة، التي وإن كان هناك شبه إجماع عليها بين المشاركات والمشاركين، إلا إنه كان هناك أيضًا وعي واضح بالحاجة إلى تعميق كل الأمور التي طرحت، وبلورتها؛ وأنه لا توجد إجابات جاهزة، أو وصفات سحرية، بل لابد من العمل الجماعي عليها، وتطوير الآليات اللازمة لتنفيذها عبر نضال مشترك يثمن ويعمق مفهوم التعددية ويتسع لكافة القوى الديموقراطية المهمومة بقضايا النساء.

- الحاجة إلى إعادة بلورة وصياغة الديموقراطية من منظور نسوي، تضميني وليس إقصائي، يمكن كافة القوى الاجتماعية المهمشة أن تعبر عن نفسها وتشارك بشكل فاعل في صياغة الإصلاح الديموقراطي بما يتجاوز الجدل حول التقنيات ويعكس مصالح هذه القوى وعلى رأسها النساء.

- أهمية بلورة خطاب نسائي متعدد الجوانب، ينظر إلي كل الجوانب التي تخصنا كمواطنات ونساء، ولا يفصل بين العام والخاص، بل يعتبرهما امتدادًا لبعضهما البعض، ويكون قادراً على عدم الخضوع للابتزاز؛ ويتضمن في الوقت نفسه قضايا الوطن من منظور نسوي؛ ويسعى إلى إحداث التغيير في الموروث الثقافي الذي يكرس التمييز ضد النساء؛ ويراعي استعمال لغة قادرة على التأثير وتعبئة النساء والرجال.

- أهمية مزيد من الالتحام بالقواعد النسائية الجماهيرية والشعبية لضمان تضمين أصواتها، واحتياجاتها وتطلعاتها (عاملات من جميع الأنواع، فلاحات، ربات بيوت، نساء من مختلف الطبقات الاجتماعية، ومن انتماءات فكرية متنوعة) بما يدعم النساء في مختلف المواقع في تنظيم أنفسهن بالأشكال التي تتناسب مع احتياجاتهن.

- إن كثير من القوى الفكرية والسياسية لم تتبن قضايا النساء المصريات ضمن أولوياتها بل خضع معظمها للمساومات السياسية على حقوق النساء. وأشار

المشاركون والمشاركات إلي أن النضال النسائي المستمر أمر حاسم لتضمين قضايا النساء في برامج عمل مختلف القوى السياسية والاجتماعية بما في ذلك مؤسسات المجتمع المدني. * أهمية وجود شكل من أشكال التنظيم المستقل للحركة النسائية على أن يكون ذا طبيعة تعددية يضم جميع القوى المؤمنة بالديموقراطية والحقوق المتساوية للنساء، ويبنى على نضالات النساء المصريات، ويمثل إضافة لكل الجهود القائمة.

- الاحتياج لوضع أسس ومعايير التحالفات، التي يمكن بناؤها مع كل القوى الديموقراطية التي تضع ضمن أولوياتها الدفاع بوضوح عن مصالح وقضايا النساء.

إننا نشعر بأننا في مفترق طرق وأمام لحظة تاريخية فاصلة، ليس فقط للوطن ولكن أيضًا أمام نضال النساء المصريات؛ فإما أن يكون هناك حركة نسائية، أو لا يكون. وفي إطار هذا التحدي نؤمن بأن وجود حركة نسائية قوية سوف يضفي بعداً جديداً، أكثر إنسانية، وتقدماً، وتنوراً، على كل المجتمع. وسوف يساعد على تلاحم الحركات الاجتماعية المتعددة في نضال متنام من أجل تقدم هذا الوطن. وإننا نرى أن هذا المؤتمر هو حلقة من حلقات إعداد أجندة نسوية من أجل حركة نسائية ديموقراطية لا تساوم على حقوق النساء.

المشاركات والمشاركون

آمال عبد الهادي، باحثة وناشطة في مجال حقوق الإنسان والمرأة. عضوة مجلس أمناء مؤسسة المرأة الجديدة.

أمل محمود: الأمينة العامة لملتقى الهيئات لتنمية المرأة بالقاهرة، ناشطة في مجال حقوق الإنسان والمرأة.

أميرة بهي الدين: محامية.

أميرة سنبل: أستاذة التاريخ بكلية القانون والمجتمع في جامعة جورج تاون بقطر. وعضوة مجلس أمناء مؤسسة المرأة والذاكرة.

أميمة أبو بكر: أستاذة الأدب الإنجليزي المقارن، كلية الآداب جامعة القاهرة، وعضوة مؤسسة المرأة والذاكرة.

أمينة شفيق: كاتبة صحفية في جريدة الأهرام.

أمينة النقاش: كاتبة وصحفية، ومديرة تحرير جريدة الأهالي.

رحمة رفعت، ناشطة في مجال حقوق الإنسان، ومحامية، ومنسقة البرامج بدار الخدمات النقابية والعمالية.

عماد أبو غازي: أستاذ وثائق ومكتبات، كلية الآداب بجامعة القاهرة والمشرف العام على المجلس الأعلى للثقافة، ومنسق اللجان الخاصة بالمجلس.

عمرو عبد الرحمن: محلل سيلسي بالمفوضية الأوروبية بالقاهرة.

عزة خليل: باحثة في مركز البحوث العربية والأفريقية.

فاتن مرسي: أستاذة مساعدة بكلية الآداب، جامعة عين شمس، عضوة بمؤسسة المرأة الجديدة.

فاطمة خفاجي: عضوة بالمجلس القومي للمرأة ومديرة مكتب شكاوى المرأة بالمجلس.

فريدة النقاش: كاتبة وصحفية، رئيسة تحرير مجلة أدب ونقد.

محمد السيد سعيد: كاتب وباحث.

مرفت حاتم: أستاذة العلوم السياسية في جامعة هوارد بالولايات المتحدة الأمريكية، وعضوة مؤسسة المرأة والذاكرة.

هالة كمال: مدرسة بكلية الآداب، جامعة القاهرة، عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة والذاكرة، وباحثة مهتمة بدراسات الجندر.

وصال عفيفي: باحثة في المبادرة المصرية للحقوق الشخصية.

يسري مصطفى: باحث في مجال حقوق الإنسان.

دعوة للكتابة

طيبة – العدد الثامن

النساء والعمل

قدمت طيبة في عدد سابق أحد شقي أهم الثنائيات المتداولة في حياة النساء وهو: النساء والفضاء الخاص. وفي هذا العدد تحاول طيبة تقديم الشق الآخر وهو: النساء والفضاء العام، أي حقل العمل. ويتناول هذا العدد محاور تتعلق بـ:

1 - إمكانية الفصل بين الفضاء الخاص والعام.

2 - قوانين العمل المنظمة لعمالة النساء.

3 - فرص النساء في العمل والتحديات التي تواجههن للحصول عليها.

4 - صورة المرأة العاملة في وسائل الإعلام المسموعة والمقروءة والمرئية.

5 - الدين وعمل النساء.

6 - عمل النساء والحركات النسائية.

وترحب هيئة تحرير طيبة بالاسهامات الأخرى حول موضوع العدد والتي قد لا تشملها المحاور المذكورة. ونرجو أن تقدم الإسهامات على أقراض مرنة في حدود ٣٠٠٠ – 5000 كلمة للدراسات، ٢٠٠٠ – 3000 كلمة لعروض الكتب، على أن يتم إرسال المواد في موعد أقصاه 15 أغسطس 2006، وذلك بأي من الوسائل التالية:

عنوان بريدي: 14 شارع عبد المنعم سند، متفرع من ش الرشيد، المهندسين

بريد إلكتروني: nwrc@nwrcegypt.org

دعوة للكتابة

طيبة – العدد التاسع

النساء والتعليم

يتناول هذا العدد واحدًا من أهم مكونات الخطاب الثقافي الخاص بالنساء وهو التعليم. فكثيرًا ما تعقد الآمال على التعليم لتغيير الخطابات الثقافية الرجعية فيما يتعلق بصور النساء والموقف من إعطائهن فرصًا متساوية للرجال. ولذا ترى طيبة أنه من المناسب أن تطرح هذه الآمال للبحث والتفكير المتعمق لتحديد ما إذا كانت آمالاً صادقة أم خادعة في سياق الوضع الراهن للتعليم في مصر. ويتناول العدد ضمن موضوعاته المحاور الآتية:

1 - فرص وتحديات تعليم الفتيات والنساء في مصر.

2 - صورة النساء في مناهج التعليم المختلفة.

3 - دور التعليم في رسم خطوط الخطاب الثقافي الخاص بالنساء.

4 - التعليم والحركات النسائية في مصر والعالم.

وترحب هيئة تحرير طيبة بالاسهامات الأخرى حول موضوع العدد والتي قد لا تشملها المحاور المذكورة. ونرجو أن تقدم الإسهامات على أقراص مرنة في حدود 3000 - 5000 كلمة للدراسات، ٢٠٠٠ - ٠ 300 كلمة لعروض الكتب، على أن يتم إرسال المواد في موعد أقصاه 1 فبراير 2006، وذلك بأي من الوسائل التالية:

عنوان بريدي:14 شارع عبد المنعم سند، متفرع من ش الرشيد، المهندسين.

بريد إلكتروني:nwrc@nwrcegypt.org